# VIDAL I. PEÑA GARCIA

# EL MATERIALISMO DE SPINOZA



BIBLIOTECA DE FILOSOFIA
REVISTA DE OCCIDENTE

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

VIDAL PEÑA

# EL MATERIALISMO DE SPINOZA

## Ensayo sobre la Ontología Spinozista



Ediciones de la
*Revista de Occidente*
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

ISBN: 84-292-4505-7
Depósito legal: M. 34.480 - 1974
Printed in Spain - Impreso en España por
Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A.
Maestro Alonso, 23 - Madrid-28

# Indice

# *Nota preliminar*

Hemos utilizado, para la cita de los textos de Spinoza, la edición de Carl GEBHARDT: *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters, 1924 (en 4 vols.).

Para la traducción de los textos holandeses del *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad*, nos servimos de la versión francesa de Charles APPUHN (*Spinoza. Oeuvres vol. I*, París, Garnier-Flammarion, 1964). Damos la traducción española de la versión francesa, indicando siempre la paginación de Gebhardt y la de Appuhn.

De las ocasionales versiones castellanas de fragmentos de Spinoza somos responsables para las demás obras que el *Breve Tratado.*

Las obras de Spinoza van, en cita, abreviadas del siguiente modo:

KV.—(*Korte Verhandeling*): «Breve Tratado»
PPhC.—(*Principia Philosophiae Cartesianae*)
CM.—(*Cogitata Metaphysica*)
DIE.—(*Tractatus de Intellectus Emendatione*)
TThP.—(*Tractatus Theologico-politicus*)
Eth.—(*Ethica ordine geometrico demostrata*)
TP.—(*Tractatus Politicus*)
Ep.—(*Epistolae*)

Las citas van, cuando así lo hemos considerado oportuno, seguidas de la indicación de su lugar en la edición Gebhardt; por ejemplo: *Ep.* XIII; Geb. IV, p. 63, indica que el lugar citado de la carta XIII se encuentra en el tomo IV. p. 63 de la edición Gebhardt.

Hemos tenido presentes la versión castellana de la *Etica* de Oscar Cohan (México, F. C. E., 1958), así como la de Rodríguez Bachiller (Buenos Aires, Aguilar, 1957). Igualmente hemos consultado la traducción española, a cargo de E. Tierno Galván, del *Tratado Teológico-político* —fragmentos— y del *Tratado Político* (Madrid, Tecnos, 1966).

CAPITULO 1

# *Consideraciones en torno a método y fuentes*

El tema de nuestro trabajo conlleva, en cierto modo, una apreciación del sentido de la filosofía de Spinoza en su conjunto, aunque su enunciado se refiera al aspecto, al parecer particular, de la Ontología. En la ingente bibliografía sobre Spinoza[1]—como, en general, ocurre con cualquier clásico— tales «visiones de conjunto» más bien sobreabundan, hasta el punto de que podría merecer, *a priori*, un justificado recelo el intento de ofrecer «una visión más» que no hubiera sido ya desarrollada; las posibilidades de combinar y recombinar los filosofemas spinozianos serían, sin duda, finitas. Y, ciertamente, sería excesivamente pretenciosa la promesa de «originalidad» al principio de un trabajo sobre Spinoza. Nuestro designio no es el de presentar algo inaudito, sino más bien el de articular interpretaciones, muchas veces ya dadas, de la filosofía spinoziana (aunque algunas de esas interpretaciones habrán de ser, sin duda, más o menos modificadas, en virtud de las exigencias de nuestra propia posición), en una perspectiva de conjunto que, conectándolas de cierta manera, les confiere una especial significación.

Digamos en seguida, para evitar malentendidos, que con ello no pretendemos —como a primera vista podría parecer— algo así como un sincretismo interpretativo, de carácter más bien ecléctico. Muy al contrario, se trataría de aplicar al pensamiento de Spinoza *un* modelo ontológico, que denominaremos el modelo del «Materialismo Filosófico» (y cuyo desarrollo reservamos para el siguiente capítulo). Ahora bien: la significación del uso de dicho modelo, según pretendemos, no se agota en su mera ejecución «formal»: digamos, en la constatación puntual de correspondencias entre los elementos del modelo y los del sistema filosófico considerado: Spinoza, en este caso. La ejecución de semejante proyecto, con el rigor posible, es, sin duda, un trámite inexcusable, y, por sí misma, puede constituir un objetivo autónomo de investigación. Pero, además de eso, lo característico del modelo en cuestión es que él mismo constituye una *teoría* acerca del «Materialismo Filosófico»; una *doctrina* que pretende exhibir *verdades* (y ya no *sólo* «puntos de referencia»). Pero, a su vez, como ulteriormente se verá, dicha pretensión de verdad de la

teoría (aunque ésta pueda ser presentada como el fruto de una, construcción conceptual, en principio independiente, en cuanto tal construcción, de sus aplicaciones a un material histórico) es, en definitiva, indisociable de su verificación histórica. Para decirlo rápidamente: la interpretación de la Ontología de Spinoza como «Materialismo Filosófico» (interpretación que incluye la posibilidad de aplicar el modelo en cuestión al pensamiento spinoziano) significaría, no ya solo una «reexposición sistemática» de Spinoza, cuyo valor heurístico podría estimarse, por ejemplo, en términos de simplicidad, coherencia, plausible reordenación del material conceptual spinozista, etc., sino una manifestación concreta —una entre otras posibles— de la verdad de la doctrina del «Materialismo filosófico», en general. Vamos a aclarar un poco las perspectivas, desde el punto de vista de la disciplina «Historia de los sistemas filosóficos» (dentro de cuyos límites desea situarse, «académicamente», este trabajo), en las cuales nos instalamos, y en cuya virtud estimamos por lo menos plausible la realización de un proyecto como el que acabamos de mencionar. Nuestras observaciones, en este punto, tendrán, en todo caso, el valor de simples indicaciones generales.

Podemos distinguir dos vías de aproximación a la historia de los sistemas filosóficos, documentables en la tradición de la disciplina (y, desde luego, conectadas con fenómenos de la historia del pensamiento de alcance más general). Las llamaremos, respectivamente, la *vía tipológica* y la *vía funcional*. No vamos a detenernos ahora en un análisis minucioso de cada una de ellas. Solo algunas indicaciones, más bien denotativas.

1) A la vía que llamamos *tipológica* correspondería una actitud predominantemente *taxonómica* ante los sistemas filosóficos. El ejercicio de esa actitud conllevaría el establecimiento de una tipología de sistemas, mediante el uso de los «géneros porfirianos», y la consiguiente noción de «distributividad». Una útil referencia histórica, que coordinaría esta vía con otros sectores del pensamiento, podría venir dada por la taxonomía de las especies, de Linneo. En un plano intemporal —que excluye el orden secuencial entre los elementos clasificados— las especies —aquí los sistemas— aparecen definidas «de una vez por todas» («hay tantas especies como Dios creó al principio del Mundo»), de acuerdo con conjuntos de rasgos de los que participan distributivamente los miembros de cada una. Ante un individuo dado, la tarea consiste en incluirlo dentro de la clase distributiva correspondiente. Pero los sistemas permanecen cerrados: no dicen relación, ni a otras clases de sistemas ni, propiamente, a los demás sistemas de la misma clase: la cohesión entre ellos se opera por la aplicación extrínseca (ya sea fruto de una deducción apriorística de rasgos, ya de una inducción de los mismos a partir del material histórico) de las notas que constituyen el género. No hay instrumentación operatoria que haga posible el *paso* de uno a otro.

El *tipo*, ciertamente, puede ser concebido por lo menos de dos maneras: ya sea como clase a la que pertenecen distintos sistemas («sistema» es aquí el conjunto de pensamientos de un autor), ya sea como conjunto de rasgos

extraídos de los distintos autores, cuyos sistemas resultan así fraccionados por su pertenencia a diversos tipos o formas de pensamiento. En la primera manera de constitución del *tipo* podríamos recordar los *Typen der Weltanschauungen* de Dilthey (que, aunque incluyen más cosas que la filosofía, son también una clasificación de las filosofías) [2]; en la segunda manera, por ejemplo, las *Denkformen* de Leisegang [3]. Pero, en ambos casos, lo esencial es que los tipos, configurados de uno u otro modo, permanecen incomunicados. «Materialismo y ateísmo, misticismo y panteísmo, idealismo y teísmo se repiten y presentan siempre la misma estructura» [4]. La actitud clasificatoria reitera, a fin de cuentas, y con diversas modulaciones, la posición de su precursor, De Gérando [5].

2) A la vía que llamamos *funcional* correspondería lo que podríamos llamar una actitud «evolucionista» (no taxonómica), que utilizaría más bien la noción de «géneros combinatorios» (no «porfirianos») y, consiguientemente, llevaría incorporada la Idea de *transformación*. «Idea» —decimos— de transformación que, si bien es cierto que puede positivizarse (y la exigencia de una tal positivización suele acompañar a las pretensiones de un *estructuralismo* que se quiere «estrictamente científico») [6], determinándose en *precisas* estructuras lógico-matemáticas —como el «grupo», por ejemplo—, no es menos cierto que no se agota en, o no se reduce a, esa precisa y concreta expresión formal. Más bien recorre distintas precisas expresiones formales, sin reducirse a ninguna «definitiva», porque ningún uso *categorial* de la Idea de transformación —solidaria de la de estructura— puede reducir lo que es una Idea de otro nivel: precisamente el *trascendental* [7], ante el cual la positivización rigurosa, cuando se adopta como requisito *sine qua non* del uso «racional» de la Idea, representa una excesiva restricción de la «racionalidad» (otra cosa es, por supuesto, el rendimiento científico categorial que la positivización estricta de la noción pueda ofrecer).

Decimos todo esto porque, cuando hablamos de esta segunda vía «evolucionista», no quisiéramos sobreentenderla como reducida a la aplicación de un «método estructuralista» categorial, y solo como reducida a eso. Asociamos a ella más cosas —pongamos por caso— que el uso positivo de la idea de «grupo de transformación». Frente al ejemplo de la taxonomía de Linneo que dábamos para la vía anterior, propondríamos ahora el de la Teoría de la Evolución: las especies fijas quedan «rotas» por la transformación de unas en otras. Lo que se aplica al estudio de los sistemas filosóficos no es ya un «tipo» estático, sino un modelo al que se atribuyen rasgos funcionales (de ahí la denominación de esta segunda vía) en cuya virtud queda, precisamente, abierta la conexión entre los sistemas. El modelo asume el papel de la *característica* de una función, donde el *campo de variabilidad* viene representado por los sistemas históricamente dados. La posición del modelo no es, pues, la de un género cuyas especies sean los sistemas, en el sentido del universal «participado» por los singulares, sino la de una *relación constante entre variables*. Se trata de una idea similar a la de «invariante en la transforma-

ción». Aludimos aquí a esta idea en su nivel más general, sin comprometernos —insistimos— con ninguna ejecución *positiva* de la misma. Podemos aclarar nuestra postura recordando que si el desarrollo matemático de la idea de «función» obedece al problema de la *representación del devenir* [8], ello significaría que la *representación* se mueve en los marcos del *problema*, pero no que lo agota, *qua tale* representación positiva [9].

La introducción de una conexión «abierta» entre los sistemas filosóficos (que no da *tipos*, sino que los enlaza en la consideración de sus transformaciones) fue, como generalmente se reconoce, la obra de Hegel, y también —desde otra perspectiva— la de Comte [10]. Ciertamente, el reproche usual que se dirige a tales historias de la filosofía, pautadas por una cierta filosofía de la historia, es el de conectar los sistemas ajenos *ad maiorem gloriam* del propio, hacia el que los demás se ordenan. Independientemente del mérito o demérito que haya en eso, lo cierto es que la pauta del sistema propio introduce la posibilidad de explicar la transformación de los ajenos (en un sentido similar se expresó Marx al afirmar que «la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono») [11] y, por tanto, inaugura la consideración «funcional» a que aquí estamos refiriéndonos [12]. De un modo todavía más general, podríamos aludir también como un remoto —pero todavía muy definitorio— marco de referencia de la problemática «funcional», *versus* la «tipológica», a las palabras de Kant en su *Arquitectónica* de la Razón pura; concretamente, al momento en que Kant establece su poderosa distinción entre el *esquema* que instaura un sistema como «unidad técnica» *(technische Einheit)*, y el *esquema* que organiza el sistema como «unidad arquitectónica» *(architektonische Einheit)* [13]. Pero seguir la pista de todos estos planteamientos, de un modo riguroso y al pormenor, escapa a nuestras intenciones actuales. Desde un punto de vista puramente «académico» podríamos decir, incluso, que este trabajo podría ser presentado (y académicamente justificado) como consistiendo nada más que en una «unidad técnica», por seguir la terminología kantiana. Pero queríamos indicar qué consideraciones se mueven en su trasfondo. No son ajenas a este —por dar de pasada alguna otra referencia— intentos como el de Cassirer (donde la conexión sujeto-objeto, entendida como funcional, organiza el vasto campo del desarrollo histórico de la filosofía) [14]; y, en la constelación de ideas en que esta vía funcional se mueve, podríamos aludir también a la idea de transformaciones *proyectivas* (pues los diversos sistemas se «deforman» de un modo legal, que mantiene su conexión). La inspiración que anima al célebre tema goethiano de la *Urform* (en cuanto se opone a la «tipología» —sin negar el papel de esta— como responsable de la erección de impenetrables barreras entre los seres) [15], o la que inspira, en un sentido semejante, doctrinas como la de la «vértebra-tipo» de Oken [16], podrían servir de llamativas asociaciones, biológica y anatómica, de esta constelación, evolucionista y funcional, de ideas.

En los marcos generales de esta segunda vía nos movemos. Naturalmente, la dimensión *transformativa* que ella implica hace que la aplicación del esquema —del «Materialismo Filosófico»— que vamos a utilizar en el caso de Spinoza

no pueda considerarse agotada con este solo caso. Como precisaremos más adelante, dicho esquema o modelo solo encuentra su cabal ejecución al ser utilizado en más casos. El «Materialismo Filosófico» (definido, como veremos, de cierta manera, y singularmente en los marcos ontológicos de la oposición clásica «Ontología general» / «Ontología especial», entendida de cierto modo) es considerado como un tipo de pensamiento genuinamente filosófico y, por consiguiente, tanto como la construcción de sus rasgos, importa considerar la *efectividad histórica* de semejante tipo de pensamiento que, bajo diversas formas, se supone ha tenido que darse en la tradición filosófica. El estudio que aquí abordamos es, pues, una verificación *parcial* de la efectividad histórica a que nos referimos; tenemos que poner en correspondencia las rasgos esenciales del modelo con rasgos de la filosofía de Spinoza. Ello, por supuesto, no implica que la filosofía de Spinoza quede agotada, recogida en su íntegra riqueza, por la mera aplicación del modelo. Pero sí aspiramos a que los resultados sean lo bastante significativos como para pretender que aspectos enteramente esenciales del pensamiento spinozista quedan ordenados de una manera sistemática; y, como es natural, es necesaria, en todo caso, mediante la oportuna exhibición de los textos spinozianos pertinentes, la justificación de la plausibilidad de la aplicación del modelo.

Se trata, en definitiva, de reinterpretar a Spinoza, aunque sin olvidar que Spinoza constituye un caso entre otros posibles, en los que la aplicación del modelo podría revelar —con las oportunas modificaciones— la existencia de unas constantes «materialistas» en el sentido que expondremos, así como podría dar cuenta, desde el interior del propio modelo, de las desviaciones históricas de dichas constantes. Nuestro actual proyecto se encuadra, pues, en un proyecto general que atañe a la historia de los sistemas filosóficos. Pero Spinoza, aun siendo *un* caso, es un caso eminente. Eminente porque, según pensamos, el modelo se le aplica con una especial eficacia; porque, por decirlo rápidamente, constituiría un caso «muy puro» de lo que aquí consideramos «Materialismo Filosófico», tanto que resulta difícil no tenerlo a la vista (aunque sea de una forma sumaria, y en espera de ulteriores precisiones que solo el más detenido estudio de los textos puede ofrecer) en el momento, precisamente, de la elaboración del modelo.

* * *

Declarar, de entrada, que va a interpretarse a Spinoza en algo así como un sentido «materialista» puede suscitar la sospecha de si, a fin de cuentas, no irá a incluírsele dentro de una rúbrica que tiene ya su propia tradición exegética, en la bibliografía spinoziana. Ignorar esa tradición —u otras— sería, sin duda, absurdo. Pero desde ahora conviene advertir que nuestra versión de Spinoza no se acoge, ni mucho menos, *simpliciter*, a dicha tradición «materialista». Existen bastantes características en el modelo utilizado por nosotros que se apartan decididamente de lo que esa tradición —en líneas generales—

ha estado dispuesta a considerar «materialismo», y no ya solo en Spinoza, sino en general[17].

Pero, antes de polemizar con esa tradición, o con otras que partan, en su interpretación de Spinoza, de supuestos asimismo «doctrinales» (esto es, que consideren la filosofía de Spinoza desde esquemas que son, a la vez, y por así decirlo, «instancias judiciales») vamos a criticar, en este capítulo, ciertas aproximaciones metodológicas a Spinoza, que no van a ser las nuestras, y que se caracterizan todas ellas, pese a sus diferencias, por *no* ser, precisamente, interpretaciones «doctrinales». Con ello podremos también disipar algunas posibles ambigüedades, desde el principio.

*A)* Nuestro estudio *no* va a orientarse por la vía de una investigación *crítico-erudita* del pensamiento spinoziano, que atienda, sobre todo, a la conexión de esta con sus *fuentes*. Una buena razón para no seguir esa vía podría ser la de que carecemos de instrumentos adecuados para una tarea de esa clase. En segundo lugar, puede decirse que, de todas formas, el estudio crítico de las fuentes de Spinoza ha sido hecho ya, y con un elevado nivel de refinamiento académico, a partir del siglo XIX [18]. Cualquier manual de Historia de la Filosofía nos ofrece el panorama de esa tarea crítica[19], así como el elenco de las diversas posibilidades «clásicas» mantenidas por los estudiosos del spinozismo, en torno al predominio de uno u otro tipo de fuentes más o menos «decisivas» en la génesis del pensamiento de Spinoza [20]. Recordémoslas de pasada: ya fuentes *judías* —Maimónides, Gersónides, Chasdai Crescas, Abraham ibn Esras, León Hebreo...— (como sostienen, por ejemplo, M. Joël, C. Gebhardt, L. Roth y otros, pero, sobre todos, H. A. Wolfson) [21], ya *escolásticas* o, en general, *cristianas* (así Freudenthal o, en parte, Dunin-Borkowski) [22], ya *cartesianas* (las célebres opiniones de Bayle o Leibniz, o las más modernas de A. Léon, P. Lachièze-Rey o A. Rivaud [23], aunque las actuales versiones de Spinoza en sentido cartesiano son siempre prudentes y no dejan de notar las diferencias). No han faltado, por supuesto, eclecticismos [24]. Son bien conocidas las vinculaciones, por otra parte, del pensamiento de Spinoza al de Hobbes [25], o Bruno [26], e incluso Campanella [27], o al pensamiento neoplatónico clásico [28]. Tampoco ha faltado la consideración de Spinoza como pensador característicamente *portugués*, explicable, más que nada, en función de ciertas «esencias portugesas» [29]; e incluso se ha intentado una confirmación en este sentido por la vía de una aproximación —*sub quadam specie aeternitatis*, sin duda— del pensamiento de Spinoza al de Oliveira Salazar [30], aunque la fecundidad heurística de dicha vía no parezca excesiva. Como es natural, no damos aquí una bibliografía completa de los estudios crítico-eruditos de fuentes. Como decimos, en este sentido, Spinoza está suficientemente trabajado. Pero hay una tercera razón por la que nuestro método no es este: la de que la interpretación del pensamiento de Spinoza desde el punto de vista de sus fuentes no nos parece adecuada, en cuanto que no recoge, por sí sola, características que nos parecen decisivas en ese pensamiento. Sería ridículo ignorar la importancia de los estudios críticos sobre las fuentes del

spinozismo; pero sería erróneo, en nuestra opinión, otorgarles la primacía a la hora de interpretar la significación sistemática de su obra.

Para no hablar en el vacío, refirámonos a un ejemplo eminente de la tendencia a otorgar esa primacía (que traemos aquí a colación como ilustración muy clara de lo que queremos decir en este punto). Se trata de la por otros conceptos extraordinaria —y, desde luego, ya clásica— obra de H. A. Wolfson sobre la filosofía de Spinoza [31]. Según dicho autor, la obra de Spinoza en su conjunto, y señaladamente su punto culminante —la *Etica*— sólo aparentemente exhibe una trabazón *ordine geometrico*; en realidad, la *Etica* de Spinoza es una obra *more scholastico rabbinicoque demonstrata* [32]. Lo característico del estilo de Spinoza sería la elipsis, la elusividad: pero eso no es el fruto del orden geométrico. La obra de Spinoza respondería a una problemática *medieval* (a veces de signo aristotélico cristiano, pero las más de ellas bebida en las fuentes judías); esa problemática podría reducirse a un solo propósito de amplio alcance: «to bring to its logical conclussion the reasoning of philosophers throughout history in their effort to reduce the universe to a *unified and uniform whole* governed by universal and unchangeable laws» [33]. Cada solución de Spinoza —y esto sería lo más característico de la posición de Wolfson— a esos problemas, habría que «explicarla» como si obedeciese a unas preguntas medievales que Spinoza tenía implícitamente *in mente*, y como si no fuese sino una prolongación —muchas veces, una mera reiteración— de ciertas posibles soluciones, *ya* medievales, a dichos problemas. De ahí que explicar a Spinoza sea, según Wolfson, explicar sus *sobreentendidos* (el autor se reduce a sus fuentes medievales), sobreentendidos que prefiguran las propias respuestas spinozistas. Spinoza habría llevado «a sus últimas consecuencias» los planteamientos medievales de ciertos problemas; su filosofía tendría sentido dentro de los marcos técnicos filosóficos elaborados por la filosofía medieval, especialmente la judía.

En esta tarea, la labor de Wolfson es, sin duda, de una perspicacia histórico-crítica abrumadora. Incluso excesiva: Spinoza resulta quedar tan *reducido* a Maimónides, a Chasdai Crescas, a Gersónides (al propio Aristóteles, muchas veces) que se comprende muy bien que cuando, en el último capítulo de su obra, Wolfson se pregunta «qué es lo que Spinoza aporta de nuevo», tenga dificultades para responder: uno acaba por no entender bien por qué Spinoza posee tan alta relevancia como filósofo *moderno* [34]. Así, por ejemplo, frente a las interpretaciones que subrayan el método geométrico de Spinoza como esencial al desarrollo de su pensamiento (de este problema tendremos que hablar más adelante), Wolfson sostiene que el método geométrico no es sino *otra vez* Aristóteles: la misma silogística, en cuanto opuesta a la erística o la dialéctica; premisas verdaderas que son la *causa* de la conclusión... [35]. Asimismo, la negativa de Spinoza a llamar «substancias» a cosas existentes concretas no sería sino una coherente consecuencia de su renuncia, precisamente, a cambiar la noción *tradicional* de substancia: «lo que es en sí y se concibe por sí» [36], con lo que la escandalosa Substancia spinoziana se convierte en un concepto «tradicionalista». Esa Substancia, en definitiva, es la *misma*

idea medieval de un *summum genus* trascendente al Universo; y esa trascendencia —revelada, al parecer, en expresiones como la de ser *prior in natura* a sus partes, a los modos (los modos, según Wolfson, son «partes» del todo substancial)— estaría en la base de la ulterior afirmación wolfsoniana de la *personalidad* de la Substancia.

Cuando Spinoza predica la *unidad* de su substancia, son argumentaciones medievales —según Wolfson— las que tiene en la mente: el dualismo medieval es refutado a través de la insostenibilidad de la teoría de la creación del Mundo, pero esa insostenibilidad, a su vez, estaba ya contenida en argumentaciones medievales: o bien la creación se estimaba incompatible con la inmutabilidad, omnipotencia y benevolencia divinas (y esto habrían sostenido Maimónides, Gersónides y León Hebreo), o bien la creación se estimaba incompatible con la simplicidad de Dios: algo simple solo puede producir lo simple (lo cual era también un tema del neoplatonismo judío); cuando Spinoza se plantea, ya desde el KV, el tema de la imposibilidad de la creación, su crítica se *reduciría* a la reexposición de esa vieja problemática [37]. Asimismo, la vía por la que se introduce la infinidad de atributos en la Substancia es la clásica *via eminentiae* medieval de la «suma de perfecciones»: la infinitud de perfecciones significa la eminente *realitas* de la Substancia [38]. La superación de la antinomia entre la afirmación y la negación de la pluralidad de la Substancia (Substancia *una*, pero de *infinitos* atributos), habría sido intentada por Spinoza a través del planteamiento de un problema —el de la esencia y la existencia— que es también característicamente medieval (aunque, desde luego, originado en Aristóteles): «*all* of Spinoza*'s* statements with regard to the nature of existence in relation to essence reflect the Avicennian and Maimonidean point of view» [39]; el concepto de *causa sui* habría sido fabricado *ad hoc* para expresar la íntima unión de esencia y existencia (cuya composición exigiría una causa) [40].

Igualmente, la cognoscibilidad de Dios a través de sus atributos es una idea que obedece a la concepción típicamente medieval de los atributos como «maneras de manifestarse Dios a los hombres» [41]. El problema de la naturaleza «subjetiva» u «objetiva» de los atributos divinos —notoria *quaestio disputata* de la exégesis spinoziana— se reduciría, desde luego, para Wolfson, a la controversia medieval de los universales, respecto de la cual Spinoza habría seguido una vía nominalista, salvo para el caso del «universal» que sería la Substancia... [42].

Un momento muy característico en la argumentación de Wolfson es el de su explicación de la «trama del Universo» en el pensamiento de Spinoza. La imagen del Universo sería, en Spinoza, la misma imagen medieval, solo que *algo* modificada. Habría ciertos elementos *no esenciales* en la concepción medieval del Universo (Wolfson llama «no esenciales» a la finitud, a la doctrina de las esferas celestes...) [43], rechazados por Spinoza para quedarse con lo «esencial», a saber: la idea de que «God is pure form and hence the material universe did not proceed from him directly» [44]. La modificación que Spinoza introduciría en esa básica visión medieval —una modificación de alguna importancia, ya que consiste en la «materialización» del Dios que era «pura

forma»— es explicada por Wolfson en estos curiosos términos: «He shows that if God is pure form, then the interposition of another form between God and the universe will not remove the difficulty of how matter could arise from form by the ordinary process of necessary causality. As an escape from this difficulty he takes the bold step of making the material universe proceed by necessity directly from God, with the inevitable consequence that God himself becomes material...» [45]. La argumentación de Wolfson —creemos— merece un atento examen, que sin duda ha de concluir (véase nuestra nota anterior) que ese diagnóstico de los «marcos medievales de la imagen del Mundo» de Spinoza es una obvia perogrullada no informativa.

Por lo demás, el «Dios material» no sería tampoco cosa nueva; Chasdai casi lo formuló —sostiene Wolfson— en los propios términos de Spinoza: «Dios es el lugar del mundo» [46]. Incluso la doctrina de la Extensión y el Pensamiento, como atributos divinos, es explicada por Wolfson sin aludir para nada a Descartes, y sí a Aristóteles: tal doctrina sería una mera modificación de la aristotélica en torno a la Materia y la Forma, modificación que tendría por objeto acomodar el pensamiento aristotélico a la «materialidad» de Dios; la Extensión spinoziana tendría que ver con la *forma corporeitatis* medieval [47].

Hablando del modo infinito mediato que Spinoza menciona explícitamente: la *Facies totius universi* (*Ep.* LXIV, a Schuller), Wolfson sostiene, por una parte, el carácter bíblico de esa «representación global del universo»; y, por otra parte, esa representación del Universo como un *individuo* (según *Eth.* II, Lemm. 7, *post* Prop. XIII, Sch.) [48] podría reconducirse a los *Parsufim* de la tradición cabalística («rostros de Dios», en el sentido de «emanaciones de lo infinito») [49]. Acaso sea conveniente subrayar que, casi inmediatamente después de vincular a la *Facies* con la temática cabalística de los *Parsufim*, Wolfson aborda el tema de cómo, en Spinoza, los atributos divinos pueden ser concebidos independientemente uno de otro, sin que por eso se introduzca pluralidad en Dios; parece (véase nuestra nota inmediatamente anterior) que la temática de los *Parsufim* comportaba, precisamente, la imbricación de cada *Parsuf* en el siguiente —«siguiente», en el orden de la procesión—; si la concepción de la independencia de los atributos es, según el propio Wolfson afirma, una crítica velada de Spinoza a la filosofía medieval [50], resultaría entonces que habría de quedar comprendido dentro de dicha crítica aquello mismo que Wolfson dice ser «precedente» de la *Facies* spinoziana...

Por último (pasando por alto otros muchos aspectos de la exposición de Wolfson, que obedecen al mismo patrón metodológico-interpretativo: Spinoza es «respuesta a la filosofía medieval», dentro de unos marcos de soluciones prefiguradas ya por aquella), nos referiremos a una de sus más fuertes afirmaciones (que es, con todo, coherente consecuencia de su propio método): Dios como ser *trascendente* y *consciente*. Ciertamente, dentro de la problemática medieval, Dios no suele representarse de otro modo... *ergo* Spinoza debe también representárselo así. Ciertamente, la *inmanencia* de la causalidad ha sido prevista por la terminología filosófica medieval [51], y Spinoza —no hay manera de negarlo— dice que Dios es causa *inmanens*, no *transiens*. Pero que

Dios no sea causa *transiens* no querría decir, según Wolfson, que Dios está *en* las cosas, «como el alma en el cuerpo». He aquí cómo Wolfson explica la incómoda posición del Dios de Spinoza, con la mira puesta en salvar, en la medida de lo posible, su trascendencia: «Proposition XIV of *Ethics* I, where Spinoza says that all things are in God, and similarly the two Dialogues in the *Short Treatise*, where he likewise says that all things are in God as parts are in the whole, make it quite clear that the immanence of God does not mean that God is in all things as the soul is in the body, but rather that *all things are in God as the less universal is in the more universal* (subrayado nuestro) or, to use Spinoza 's own expression, as the parts are in the whole. Spinoza 's statement that God is the immanent cause of all things is thus not an assertion that God is identical with the aggregate totality of all things; it is only a denial that God is the external and separable and hence immaterial cause of all things» [52]. Y, algo más adelante, añade: «When Spinoza (...) says that all things are in God he means *exactly the same thing as when Aristotle says that man exists in animal as a species in a genus* [53] (subrayado nuestro.) En este sentido, habría en Spinoza dos clases de «todo» (cuya más remota inspiración halla Wolfson en Proclo, con su distinción entre ὁλότης καθ' ὕπαρξιν y ὁλότης καθ'αἰτίαν [54]: «Dios», como ser que «trasciende» a sus partes (y ese es Dios como «universal», como «género»), y la *Facies totius universi*, que es la suma («the sum», dice Wolfson) de las partes del universo [55]. Proclo, Aristóteles y la filosofía medieval acaban, pues, por «explicar» a Spinoza —a través de los conceptos de «universal» o «género»— de un modo que, creemos, resulta difícilmente comprensible [56]. No negamos que, efectivamente, pueda tener un sentido la distinción entre esas dos clases de totalidades en Spinoza, pero la *inconmensurabilidad* entre los seres finitos y ese pretendido «género» (Dios) —véase nota anterior— nos impide entender al Dios spinoziano como «género». Entenderlo así solo puede ser el fruto de un casi increíble prejuicio en favor de las «fuentes» como explicación de Spinoza.

Las sendas extraviadas a que conduce tal concepción se ponen de manifiesto cuando Wolfson empieza a extraer la problemática en ella implícita: a saber, si Dios, al ser mero «género», no será mero *ens rationis*; para evitarlo, Wolfson recurre a la distinción entre Dios como universal *real* y los atributos como universales *abstractos*, lo cual, según creemos, sí es una solución *more scholastico demonstrata*, en cuanto que no significa sino la reiteración del problema en otros términos, tomando la reiteración por solución: ¿qué es, *a su vez*, ese «universal real»? Añade aún esta consideración: que Dios es *ens rationis*, en todo caso, en cuanto concebido, pero real «en sí» [57], lo cual no ayuda mucho, ya que, supuesto que *conocer* la esencia devina será, precisamente, *concebirla*, entonces conocer a Dios sería conocer un ente de razón; y, en general conocer cualquier cosa sería conocer entes de razón, concepción del conocimiento que no creemos sea la de Spinoza, para quien el *ens rationis* ocupa un lugar inferior en la jerarquía cognoscitiva [58].

La «explicación» que Wolfson da de la «consciencia» divina —basada en Aristóteles y Maimónides como fuentes de Spinoza— creo revela la definitiva

infecundidad de su extremoso método. Dios se contemplaría a sí mismo, como en Aristóteles, pero, también como en Aristóteles y entre los medievales, este *conocimiento* de sí no implicaría «voluntad», ni propósito. Wolfson recurre, para sostener la conciencia divina, a los célebres textos en los que Spinoza dice que «se dan ideas en Dios», ideas que se dan en el *Entendimiento infinito* de Dios; Wolfson olvida, simplemente, una cosa: que las ideas del Entendimiento infinito de Dios son ideas que se dan *en un modo* (pues el Entendimiento, el infinito incluido, *es un modo)* [69]; no son «ideas *de* Dios» en cuanto «Substancia».

* * *

A lo largo de las últimas notas, y también en el texto, hemos ido mostrando al paso nuestra discrepancia con Wolfson en diversos puntos. Para mostrarla ahora, en general, tras este recorrido por algunas de sus afirmaciones, diremos lo siguiente: buscar *la verdad de Spinoza* (por así decir) en las *fuentes* de su pensamiento no nos parece un método aconsejable. Y no se trata solo del problema de detalle de que, en ciertos casos, tales o cuales fuentes aducidas puedan ser históricamente controvertidas. Ni tampoco se trata, desde luego, de que Spinoza no tenga nada que ver con filosofías anteriores: por supuesto que tiene mucho que ver, y muchas de las conexiones que Wolfson (u otros) sacan a la luz están sólidamente establecidas y son muy valiosas. Pero la cuestión es de orden más general: para decirlo brevemente, se trataría de que, en nuestra opinión, no es que Spinoza pueda «reducirse» a pensamientos *externos* y *anteriores* al suyo, sino que, supuesto que entre su pensamiento y otros anteriores puedan encontrarse rasgos comunes, eso indicaría la persistencia de ciertas constantes, características de la reflexión filosófica en general, a través de las modificaciones históricas de esa reflexión. «Reducir» a Spinoza a una filosofía *more scholastico rabbinicoque demonstrata* vendría a significar, en definitiva, en la intención de Wolfson, que la filosofía spinoziana no abandona los marcos «religiosos» que habían inspirado aquel pensamiento: que —por ejemplo— el Dios *personal* judío sigue inspirándolo. Nuestra posición sería más bien la inversa: si hay rasgos comunes entre la filosofía spinozista y la judío-medieval, no es porque ambas sean «religiosas» (y, desde luego, rechazamos absolutamente la tesis según la cual el Dios de Spinoza es «personal» o «consciente») sino, más bien, porque las *filosofías* religiosas medievales, dentro de sus componentes religiosos, poseían también componentes, efectivamente, «filosóficos». Ciertamente, no ignoramos que esta manera de ver las cosas puede hacer recaer sobre nuestro método una sospecha similar a la clásicamente dirigida contra los métodos históricos inspirados en una «filosofía de la historia»; también podría decirse, para nuestro caso, que ordenamos los sistemas, o parte de ellos, *ad maiorem gloriam* de la propia concepción del «materialismo filosófico». De esta especie de acusación intentaremos defendernos más adelante. Queda claro, por el momento, en virtud de qué nos oponemos a concepciones como la de Wolfson. Por otra parte (y, por supuesto, desde nuestra interpretación) la «reducción» de Spi-

noza al pensamiento medieval deshace la pureza del perfil «materialista filosófico» que, algo más arriba, nos hemos permitido atribuir *a priori* al pensamiento de Spinoza: aquella reducción no recogería, según nos parece, esenciales novedades de la filosofía spinoziana (una de las cuales, y no la menor, sería la definitiva implantación *atea* de su pensamiento, aunque la idea de Dios conserve significación filosófica, como veremos, en Spinoza) [60]. Lo dicho para Wolfson, a propósito del predominio de las fuentes judías como decisivo para la interpretación de Spinoza, puede extenderse a las demás opiniones a que nos hemos referido: pensamiento escolástico cristiano, neoplatonismo, panteísmo renacentista, o el propio cartesianismo. Conocer esas fuentes es trabajo *filológico* (y, por cierto, de gran importancia), pero no puede sustituir al punto de vista histórico de los sistemas filosóficos en el que pretendemos colocarnos.

*B)* Pero, si nuestro método no va a consistir en la reducción interpretativa del pensamiento spinoziano a sus fuentes, entendidas como algo *externo* y *anterior* a dicho pensamiento, tampoco podemos adoptar otra clase de método, opuesta a la anterior, y que, si bien es cierto que no se ha practicado con mucha frecuencia, resulta sumamente significativa como caso límite. Se trata, por así llamarla, de una perspectiva *interior* al pensamiento de Spinoza, que ha sido notoriamente ejercitada en las obras de H. F. Hallett [61]. Los subtítulos de sus obras fundamentales («estudios *spinozistas*») poseen una significación muy precisa: se trata de ver a Spinoza «desde dentro», en cuanto que el pensamiento spinoziano sería algo así como un prototipo de pensamiento metafísico, e, incluso, de pensamiento metafísico *verdadero*, sin más. Hallett se autodefine como pensador metafísico —«a pesar de ser inglés», dice, con evidente animosidad contra las corrientes empirista-lógicas y analíticas que ostentarían la representación del pensamiento anglosajón en este siglo [62]. Desde esa posición, Spinoza serviría como «a corrective for the phenomenalism which, in one form or another, prevails in our era» [63]. Y Hallett entiende que partir de esa posición metafísica es esencial para comprender a Spinoza, con una comprensión auténtica, es decir «simpatética». Por ello, declara que «I have not been obtrusively precise in distinguishing between the mere *ipsissima verba* of Spinoza and what is added under demand as *speculative exposition* (subrayado nuestro) and development» [64]. «Exposición especulativa»: esa es la clave de su método. Las exposiciones «racionalizadoras», «externas» al pensamiento de Spinoza, no darían cuenta, según Hallett, del auténtico sentido de muchas doctrinas del filósofo; por ejemplo —y es un ejemplo eminente—, jamás podrán dar cuenta de la doctrina de la *eternidad de la mente humana*: para entender la doctrina de la eternidad de la mente humana (que Spinoza desarrolla en el Libro V de la *Etica) hay que ser metafísico* (vendría a decir Hallett). O, dicho más vigorosamente, para entender a Spinoza hay que ser, de algún modo, spinozista (en un sentido similar a como se ha dicho que para entender a Hegel hay que ser, de algún modo, hegeliano) [65]. Las ideas metafísicas de eternidad e infinitud son enteramente

esenciales en el pensamiento de Spinoza: ello origina una constante dialéctica «infinitud-finitud», «eternidad-duración», que más que «explicada» por Hallett desde posiciones a cuya luz las declaraciones de Spinoza se iluminen, es «reexpuesta» por él como si su sentido literal fuese, simplemente, su sentido, o es «rellenada en sus lagunas» por declaraciones de «tipo spinozista» del propio Hallett; en esta fiel reexposición o pretendidamente fiel suplencia, Hallett se sirve, muchas veces, para «aclarar» las cuestiones, de metáforas que lo único que hacen es *redundar* la dificultad de la cuestión. Por poner un ejemplo: cuando Hallett se refiere a la conexión spinozista entre todo y parte (o, como él prefiere decir, entre «macrocosmos» y «microcosmos», como las dos *posiciones* esenciales de la realidad, en el sistema de Spinoza) utiliza, en el curso de la explicación de esa conexión, expresiones como estas: «I say 'an individual part', for as we have seen the microcosm as an agent is no mere *section* of a *totum*, but, as it were, a 'filament' of the invisible 'web' of macrocosmic agency» [66]. Es muy explicable que, ante este tipo de fórmulas, la crítica anglosajona vinculada más o menos con las corrientes «analíticas» haya arremetido contra Hallett; así C. D. Broad, después de alabar el esfuerzo «simpatético» de la interpretación del autor, se lamenta irónicamente de que lo único que echa en falta es alguna razón por la que hubiera que creer, ya en lo que dice Spinoza, ya en lo que dice Hallett mismo [67]; si Hallett comulga con las experiencias metafísicas de Spinoza, esa sería, sin duda, una afortunada circunstancia personal, pero seguramente intransferible, y, por tanto, poco útil como método de explicación, etc., etc. [68]. En una vía similar, Ruth L. Saw —pese a haber realizado ella misma una especie de esfuerzo por no negar absolutamente sentido a la metafísica spinoziana [69]— critica también a Hallett por lo que sería un admirable esfuerzo de «identificación con el personaje», olvidándose de la verdad de lo que dice [70].

Debemos advertir que la crítica «analítica» a Hallett nos merece ciertas cautelas: bajo capa de crítica a una delirante metafísica (de Hallett, *o de Spinoza*, que resultan últimamente igualados en la crítica) los críticos propenden a olvidar algunos puntos en que, puestas entre paréntesis sus exageraciones metafísicas, Hallett apunta certeramente a efectivos problemas ontológicos —a los que nos referiremos, y a Hallett a propósito de ellos, más adelante [71]—: citemos solo ahora la cuestión del carácter sistemático de la *Facies totius universi* [72], la unidad no-orgánica de la *Natura naturata* (y sus consiguientes implicaciones a la hora de tratar la importante cuestión del carácter «biológico» del pensamiento «mecánico» de Spinoza...)[73]. La crítica analítica tendería a veces, al descalificar a Hallett, a descalificar el pensamiento de Spinoza como metafísico en su conjunto, lo cual no es incoherente con la usual perspectiva anti-histórica que tanto el empirismo lógico como la filosofía analítica han practicado con alguna frecuencia [74]. Pero, pese a estas importantes reservas, debemos también reconocer que las objeciones «analíticas» a Hallett contienen algo verdadero: esa pretensión de asumir la mente de Spinoza es, en definitiva, utópica, y no parece que deba ser ofrecida como el ideal de un método histórico de explicación de un sistema filosófico. En otras pala-

bras, que «ser spinozista» en el siglo xx, y pretender reexponer a Spinoza rellenando sus lagunas mediante la aportación de pensamientos «que Spinoza habría formulado si se hubiera dado cuenta» —tan impregnado se supone el comentarista del propio «espíritu spinoziano»— no es algo que pueda hacerse sin graves peligros, e incluso sin bordear la comicidad. Así como en el primer tipo de método presentado Spinoza quedaba excesivamente «reducido» a otra cosa (y por ello, en algún sentido, «anulado»), en este segundo tipo la *verdad* de Spinoza es tan autónoma y fervientemente asumida que lo que queda anulado es el sentido histórico, el sentido de la *transformación* (que incluye, desde luego, constantes). Sin duda, el spinozismo ha podido ser presentado, en ocasiones, como prototipo de actividad filosófica (y nosotros, en cierto modo, no estamos nada lejos de presentarlo así). Bergson pudo enunciar su célebre frase: «todo filósofo tiene dos filosofías: la suya y la de Spinoza» [75], o Brunschvicg alabar la lección permanente que el «matematismo» de Spinoza da al espíritu moderno [76], o Friedmann recordar que el «camino de salvación» que la filosofía habría sido para Spinoza es una vía transitable, a través de su hermoso trazado estoico, hasta nuestros días [77]. Incluso la creación de instituciones como la *Societas spinozana* estaría en la línea del reconocimiento de esa especie de carácter «prototípico» del spinozismo, y consideraría, en algún sentido, su «verdad» (en un sentido que, refiriéndose en concreto a la *Societas*, Deborin calificó duramente, por cierto, no tanto como prototipo de filosofía cuanto como prototipo de idealismo burgués) [78]. Pero, de una u otra forma, «idealismo» o no, los reconocimientos de paternidad filosófica que hayan podido serle reclamados a Spinoza se han venido refiriendo, más bien a actitudes de carácter preponderantemente «moral», o a un entendimiento generalísimo del «método filosófico», no a su concreta doctrina, en su concreto entramado conceptual. Acaso nosotros reclamemos esa «doctrina» (en cierto sentido), más acusadamente que otras muchas posiciones; y, sin embargo, creemos que la autorreclamación de la etiqueta de «spinozista» que Hallett hace está fuera de lugar. Usando términos jurídicos, diríamos que no importa tanto la *mens legislatoris* (la mente de Spinoza) como la *mens legis*, de la «ley» de su sistema: una mente *impersonal* (y, al proceder así, seguimos una remota inspiración spinozista: también es en Spinoza impersonal la *mens*, en algún importante sentido). Pero esa *mens*, al ser impersonal, no se cierra sobre sí misma (en el fuero de la conciencia, o en la bóveda del cráneo), ni puede, por tanto, reconstruirse solo desde sí misma, sino en la necesaria conexión de los sistemas filosóficos, legalizados en su variación por el hilo de la problemática ontológica a que más adelante nos referiremos.

*C)* Acaso un tercer tipo de método parezca más viable, dadas las críticas que acabamos de dirigir al anterior. Y, sin embargo, tampoco va ser el nuestro. Nos referimos al método «estructural» de Martial Gueroult, que Gilles Deleuze [79] ha calificado como el verdadero camino *científico* en las investigaciones sobre el pensamiento de Spinoza: ese «... méthode structurale-génétique, qu'il

(Gueroult) avait élaborée bien avant que le structuralisme s'imposât dans d'autres domaines» [80]. El «método estructuralista» de Gueroult, en su reciente y ya célebre obra sobre Spinoza (cuya publicación íntegra aún no ha sido concluida), acaso beneficiándose de la buena acogida general a los productos «estructuralistas» en los últimos años, ha constituido un auténtico *succès de scandale*, originando las inevitables polémicas [81]. Reconozcamos de antemano, y ampliamente, que la obra de Gueroult es un estudio magnífico, difícilmente imitable, de la estructura inminente del pensamiento de Spinoza en la parte I de la *Etica*: el texto aparece desmenuzado y analizado en sus más mínimas conexiones, hasta extremos realmente increíbles de paciente finura. El punto de partida de Gueroult es el de la estricta fidelidad al *texto*, fidelidad que en Spinoza se carga de especial sentido, teniendo en cuenta que dicho texto progresa *ordine geometrico*, y que eso —sostiene Gueroult— es esencial para el propio Spinoza. El principio clave del spinozismo sería el del racionalismo absoluto, el de la *total* inteligibilidad de las cosas. «En conséquence, toute interprétation de l'ensemble de l'*Ethique* qui réintroduit plus ou moins quelque incompréhensibilité en Dieu et dans les choses est trahison de la doctrine» [82]. La tesis de la total inteligibilidad conllevaría, según Gueroult —entre otras cosas— la consecuencia de que «... aucune connaissance vraie ne pouvant se réaliser hors d'une déduction de type géométrique, toute tentative de comprendre l'*Ethique* en la dépouillant de sa forme revient à vouloir accéder à la vérité par la négation du procès qui la rend possible...» [83]. La controversia entre la interpretación del método geométrico spinoziano como esencial o como accidental es ya vieja, y a ella tendremos que volver, aunque sea de pasada, más adelante. Pero las implicaciones de la actitud de Gueroult no se limitarían a un simple voto en pro de la interpretación del geometrismo de Spinoza como esencial, sin más. Remachando lo «específicamente estructuralista» de esa actitud, subraya Deleuze en su artículo sobre la obra de Gueroult que «*el historiador de la filosofía nunca es un intérprete*»; si en Spinoza, y concretamente en la parte de la *Etica* objeto del análisis de Gueroult, hay una *estructura*, consistente en un «orden de razones» (un orden de «filosofemas»), ese orden de razones debe ser concebido, si se quiere adoptar un método adecuado, como enteramente independiente de un «contenido oculto». La existencia de un «contenido» distinto de ese *orden explícito* que el autor ofrece no tiene por qué ser presumida siquiera; y Deleuze —en un estilo bastante característico de los productos lingüísticos intelectuales franceses de los últimos años— concluye afirmando que el orden, que no está oculto, no se «ve» sin embargo fácilmente, porque es «idéntico al *hecho de decir*», aunque siempre «desviado por lo que *se dice*», etc. [84]. En suma, se trataría de la muy conocida «hipóstasis del fenómeno» (por así llamarla), que acompaña frecuentemente, como declaración filosófica acoplada, a ciertas producciones estructuralistas, hipóstasis del fenómeno que tiene, sin duda, remotos antecedentes, a los que no es ajeno Nietzsche( de quien, como se sabe, es el propio Deleuze uno de los más relevantes comentaristas actuales) [85].

La voluntad de permanecer «en el interior» del sistema de Spinoza no

sería, pues, en Gueroult, nada semejante a la «interioridad» que considerábamos para el caso de Hallett, en el apartado anterior. No se trataría de seguir la «mente de Spinoza», reconstruyéndola «como él mismo hubiera hecho» en aquellos tramos en que se produzcan «lagunas» en el sistema. Se trata más bien de que, propiamente, no hay tales lagunas: Spinoza *es* lo que él *dice*, y en el *orden* en que lo dice: «... l'unique voie légitime pour entrer dans la doctrine est de *s'associer au processus démonstratif qui seul, selon elle, peut produire la vérité*; car, puisque «les démonstrations sontl es yeux de l'Ame», qui les négligerait en les tenant pour subsidiaires, littéralment, crèverait les yeux de son intelligence...» [86].

Podríamos preguntarnos acerca del alcance de las afirmaciones que acabamos de citar: ¿deben ser tomadas literalmente? Parece que, si su alcance es literal, entonces el resultado del «verdadero método *científico*» de estudio de la *Etica* sería, simplemente, el de volver a escribirla, lo cual podría parecer ocioso, salvo que uno adoptase la perspectiva del Menard de Borges, aquel fidelísimo renovador del *Quijote* [87]. Sin duda, la única manera de penetrar en la doctrina de la *Etica* es la de seguir el orden de sus demostraciones: si con ello quiere recomendarse que la *Etica* se lea empezando por el principio, siguiendo a continuación página tras página, y concluyendo por la última, la recomendación es seguramente juiciosa, aunque acaso sería exagerado presentarla como el prototipo de la cientificidad; sería, más bien, una condición de esta, más que un resultado. Una vez que esa recomendación se ha seguido, pueden ocurrir dos cosas: 1.ª) que el conjunto de definiciones, axiomas, lemas, postulados, demostraciones... de Spinoza nos parezca enteramente coherente y verdadero, en cuyo caso seremos spinozistas y no hablaremos *sobre* la *Etica*, sino que *citaremos* la Etica, pues contiene la verdad; 2.ª) que encontremos que ese «orden de razones» spinozianas, al que deberíamos «asociarnos», no es tal «orden», en cuanto necesaria concatenación de verdades; hallamos incoherencias formales, incompletudes, inadecuación entre las *intenciones* spinozianas de mantenerse en un terreno estrictamente deductivo y su *efectiva* apelación a cuestiones de hecho (pongamos por caso)... Es improbable que, pese a ello, demos de lado al pensamiento de Spinoza como si, por ser parcialmente incoherente o contener manifiestas «falsedades», careciese de valor. Podemos, por ejemplo, intentar salvar la coherencia de Spinoza recurriendo a conexiones con *otros* textos (que, por tanto, ya *no* pertenecen al explícito «orden de razones» de la *Etica)*, o podemos aventurar una conexión entre diversos textos de la propia *Etica* que pase por encima de dicho orden explícito. Ciertamente, también podemos renunciar a mantener a toda costa la coherencia, y, simplemente, constatar la incoherencia, aunque tampoco tenemos por qué renunciar a «explicarla», a dar una justificación coherente de la incoherencia: pero para eso tendremos que proceder desde «fuera» del propio *texto* incoherente. Podemos hacer muchas más cosas. Pero desde que hemos reconocido que el «orden de razones» no es perfecto, no es autosuficiente como orden coherente de razones *(que produce verdades*: y eso no es desdeñable), entonces hablar de Spinoza y de su Etica *no* será solo *mencionar*

*el orden* en cuestión. El crítico «inmanentista» podrá decir que, entonces, empezamos a «traicionar» a Spinoza; que no tenemos por qué interpretarlo, pues ya ha dicho Spinoza *lo* que quería decir y *como* quería decirlo. Pero asociarse a Spinoza, de esa suerte, es asociarse a un monólogo; dicho de otro modo, es callarse. Sin duda, Gueroult no ha seguido el camino del silencio —como era de esperar—: las 586 páginas de texto de su obra (que se refiere *solo* a la primera parte de la *Etica)* contienen muchas cosas, y, desde luego, son algo más que una reiteración de la *Etica* misma. Contienen conexiones con otros textos, opiniones en torno a clásicas *quaestiones disputatae* spinozianas; y, si bien es cierto que salvar la coherencia interna del sistema spinozista es uno de sus objetivos fundamentales, también es cierto que esa coherencia *patentizada* por Gueroult no puede decirse que se reduzca a la *misma* coherencia explícita de la *Etica*: de algún modo, siempre es una coherencia reconstruida, «implícita». En el desarrollo de esa tarea, la obra de Gueroult contiene valiosísimas aportaciones. Lo único que aquí queremos poner en duda es que el valor de dichas aportaciones *se deba necesariamente* al uso riguroso de un preciso «método estructuralista», en los términos (solo medianamente serios, desde luego) en que hemos aludido más arriba a tal método; y, sobre todo, en los términos en que Deleuze pretende que dicho método, efectivamente, se ejercita. Ciertamente, Gueroult huye de esas «... vues cavalières qui, dans l'éloignement du texte, risquent de laisser toute licence aux interprétations gratuites» [88], pero ese legítimo escrúpulo *filológico* viene siendo invocado de siempre por cualquier historiador de la filosofía (aunque los desacuerdos sobre su efectiva práctica sean, por supuesto, constantes, pero es que los *textos* no son transparentes; si lo fueran, no habría problema); no parece que esa demanda de fidelidad al texto sea una actitud «estructuralista», por sí sola. Lo característicamente estructuralista sería la fidelidad al orden inmanente de las razones; ahí estaría, según declara Gueroult (aunque nos parezca que no lo practique), y según subraya con toda energía Deleuze, la clave del método. Vamos a referirnos a un ejemplo concreto.

Deleuze sostiene que uno de los mayores aciertos de Gueroult vendría representado por su manera de zanjar la vieja polémica acerca del carácter «subjetivo» u «objetivo» de los atributos, en la doctrina de Spinoza, mediante un modo de enfocarla que sería consecuencia directa de su método; de suerte que el método estructuralista revelaría su fertilidad al «resolver definitivamente» cuestiones como esa. Sin duda, una de las interpretaciones más llamativas de Gueroult es la de asignar (siguiendo el texto al pie de la letra), a las ocho primeras proposiciones del libro I de la *Etica*, un carácter *categórico*, y *no hipotético*, que es el que muy ordinariamente se les asigna [89]. No es que Spinoza (vendría a decir Gueroult) parta, *ex hypothesi*, de la consideración de la «Substancia de un solo atributo» (empleando fórmulas como «dos Substancias...», etcétera, que no representan su vocabulario definitivo), para luego elevarse, desde esas hipótesis, al principio «anhipotético» de la *unidad* de la Substancia, principio que anularía, precisamente, las hipótesis de partida. Tomar como «hipotético» ese fragmento de la *Etica* —subraya Deleuze— ha servido solo

para ir a parar al gigantesco malentendido acerca del carácter subjetivo u objetivo de los atributos de la Substancia: aquellos atributos de los que solo se habla «ex hypothesi» no podría saberse si eran o no *realidades*... Pero si esas Proposiciones se toman, siguiendo su explícita presentación, como categóricas, entonces la distinción *real* entre atributos (distinción apoyada en su presentación explícita como *substancias* de un solo atributo: entre substancias hay distinción real) es la *condición* «técnica» misma (y no un obstáculo) para poder pasar de un modo técnicamente justificado al concepto de un ser, tanto más *rico* cuanto más atributos *distintos* tiene; si no se garantiza previamente que los atributos son *realmente* distintos, la riqueza, la plenitud de ser de ese Ser no podría haber sido racionalmente presentada. Según Deleuze, Gueroult, al seguir el «orden de las razones» spinozianas, habría dado cuenta de por qué Spinoza tiene que hablar de la «Substancia de un solo atributo» para poder hablar de la «Substancia única» de infinitos atributos; y al hacer eso no «interpretaría» a Spinoza, sino que se ceñiría a la literalidad del propio orden de razones de este.

A primera vista, parece que lo que Deleuze quiere decir es que Gueroult se ha dado cuenta de que, para que la Substancia tenga muchos atributos, tiene efectivamente que tenerlos, ya que, si no los tuviera, no los tendría. Aparentemente, esta contribución al conocimiento profundo de Spinoza (o, mejor dicho, a su conocimiento «superficial», ya que no habría «fondo» en Spinoza) puede parecer menos decisiva de lo que Deleuze pretende. Para hablar con algo menos de frivolidad (ya que, sin duda, Deleuze ha querido dar mayor trascendencia a lo que dice), diremos que eso no es «zanjar» la cuestión de la naturaleza de los atributos, ni la del concepto de Substancia, de ninguna manera. Con *decir* que la «distinción real» entre Substancias de un solo atributo es la condición para que haya una Substancia *realmente* compuesta de atributos distintos, no parece que se solucione demasiado; siempre puede volverse a preguntar: si para que la distinción sea «real» tiene que ser *entre Substancias* (lo cual, como se sabe, significa seguir la terminología cartesiana), entonces, ¿cómo *subsiste* luego una distinción real en el seno de la *única* Substancia? ¿Acaso «substancia» significa primero una cosa y luego otra? ¿Por qué Spinoza no ha dicho que «la Substancia se compone de infinitas substancias»? Parece que tendría que haber dicho eso, si sus afirmaciones iniciales acerca de la Substancia de un solo atributo fuesen lo que *categóricamente* entendía por «Substancia». Ciertamente, estamos de acuerdo sobre el «*fondo*» de la cuestión en cuanto que nosotros también estimamos (como, por lo demás, casi todo el mundo, y no solo los críticos salvados del error por el «método estructuralista») que Spinoza pretendió considerar a los atributos como entidades reales, independientes de la conciencia, y no entes de razón. Pero lo que nos resistimos a creer es que esta interpretación «objetivista» del atributo derive del mero «orden de razones» de la *Etica*. Las ambigüedades de dicho orden subsisten, y no basta con decir que «el orden es el orden» para que se disipen; no porque se reconozca que la distinción real es el trámite técnico filosófico del que se sirve Spinoza para desarrollar su concepto de Substancia, se cancela

la equivocidad que dicho término plantea explícitamente. Podría, acaso, cancelarse esa equivocidad diciendo que la noción originaria de «substancia» —una noción claramente cartesiana— de la que Spinoza parte, al desarrollar sus implicaciones, acaba por autodestruirse, transformándose en *otra* noción; pero esa transformación del concepto de substancia, que implica una *efectiva contradicción* entre la «substancia única» que después aparece, señoreando el resto de la *Etica*, no está expresamente recogida en el «orden de las razones»; y ello, porque una contradicción no se *representa* formalmente, aunque se esté de hecho *ejercitando*. Claro que interpretar así las cosas supone salirse de la conexión explícita de las razones en la *Etica*, a irse a ese «fondo» que el crítico inmanentista quiere proscribir.

Acaso, en definitiva, nuestro rechazo de este método (rechazo que, insistamos de nuevo, nada tiene que ver con la minusvaloración del esfuerzo y resultados de la obra de Gueroult) obedezca a que advertimos en él (y, sobre todo, en la extremosa exposición que Deleuze hace de él) algo así como una contemplación de la filosofía de Spinoza desde una perspectiva «estética». «Estética» —decimos— en el sentido en que una importante tradición de pensamiento ha entendido esta palabra, a saber, como «autonomía del orden de lo fenoménico» (esa consideración animó al acuñador del término «estética» como filosofema —Baumgarten [90]— y, aunque no en el mismo sentido, está presente también en el «juicio estético» de Kant [91]; de maneras distintas, persiste hasta nuestros días, ya sea como «filosofía espontánea de los artistas», ya en doctrinas diversas)[92]. Spinoza visto, en ese sentido, «estéticamente», sería Spinoza reexpuesto en su inmanente «apariencia» (única realidad). Deleuze lo dice claramente: al negar que la filosofía tenga un contenido distinto de lo que se dice, se desconexiona con una función importante de ella: tratar sobre verdades. Spinoza tendría su «verdad» (diría el crítico inmanentista), que es su sistema, su estructura. Al desconectar así a Spinoza de la «vía de la verdad» en la que, según entendemos, se mueve la historia de la filosofía, al desinteresarse por lo que no sea contemplar a Spinoza como un objeto aislado; fabricado de esta o aquella manera, y acerca del cual no se puede decir más que eso: que está fabricado de tal o cual manera, al «inmanentismo» del orden explícito del texto acaba, acaso, por sólo poder decir que Spinoza es un objeto «bello» (bien construido). Desde luego, es perfectamente posible considerar así a Spinoza, y la solemne belleza de la *Etica* ha encontrado siempre admiradores. Pero hemos decidido adoptar otro punto de vista que, al «interpretar» a Spinoza, intenta aproximarlo, de un modo —si se quiere— «parcial e *interesado*», al parcial e interesado combate histórico de la verdad.

* * *

Hemos criticado tres ejemplos de métodos, y hemos empezado a referirnos a los marcos generales en los que se mueve el nuestro. Naturalmente, la filosofía de Spinoza ha sido interpretada de otras muchas maneras, pero a ellas no consideramos oportuno referirnos ahora. Daremos razones de esta

decisión. Puede afirmarse, en general, que la mayor parte de las interpretaciones de Spinoza a que no nos hemos referido son agrupables dentro de un tipo: el de las interpretaciones «doctrinales» de Spinoza. Esto es: aparte de la reducción de Spinoza a algo externo y anterior —sus fuentes— (dentro de cuya vía hemos escogido a Wolfson como ejemplo destacado), de la interpretación «interior» consistente en asumir la «verdad» del spinozismo (la versión de Hallett), y de esa otra interpretación «interior» consistente en ceñirse al «sistema inmanente» de Spinoza (la vía «estructuralista»), las demás aproximaciones a Spinoza —puede decirse— son las elaboradas *desde* una cierta posición doctrinal, en principio *independiente* del spinozismo, que sirve de pauta para reexponer (y, desde luego, para valorar) la propia filosofía de Spinoza. Así, por ejemplo, el subrayado del carácter «idealista» de la filosofía spinoziana, su descripción como «panteísmo», como «misticismo», o como «materialismo» (aparte de otras posibles variedades), son cosas que se hacen desde posiciones idealistas, o religiosas, o materialistas, ya para beneficiarse —como si fuese una aliada— de aquella filosofía, ya para criticarla como adversaria.

Como nuestra exposición es, en buena medida, ella misma «doctrinal», tendremos ocasión, al paso, de discutir en puntos concretos otras versiones asimismo «doctrinales» de Spinoza. Como lo que rechazamos, entonces, de esas interpretaciones, no es el hecho de que sean doctrinales (pues, según entendemos el problema, sólo *desde* una doctrina pueden exponerse coherentemente pensamientos ajenos) sino el que tales doctrinas no coincidan, más o menos ampliamente, con la nuestra propia, no es oportuno tratar de ellas en este momento, pues no es el método de suyo lo que les objetamos, sino las consecuencias de su concreto ejercicio.

Esta adscripción a una interpretación doctrinal (que está en la línea de nuestra adscripción a la segunda de las maneras más arriba reseñadas de concebir la historia de los sistemas filosóficos) acaso merezca algunas palabras de posible «descargo». En efecto: ya advertíamos, al mencionar a los precursores de la interpretación que llamábamos «funcional» —en concreto, Hegel y Comte— que esa interpretación podía ser acusada de ordenar los sistemas ajenos con arreglo al propio y como confirmación de él, lo que podía ser contemplado como delito de «parcialidad». Esa parcialidad podría perseguirse en cualquiera de las interpretaciones que llamamos «doctrinales», y acaso el mérito que autorreclamarían metodologías como la «estructuralista» sería, más que ningún otro, el de superar la parcialidad e instaurar una perspectiva «neutral» y «estrictamente científica». Ahora bien, nuestra posición es la siguiente: esa neutralidad, o es meramente utópica, o conduce a privar a la filosofía de interés filosófico. Naturalmente, tratar aquí en detalle este problema nos llevaría demasiado lejos: tanto como a exponer, prácticamente, toda una manera de concebir la filosofía; esta cuestión se relaciona con una toma de posición general ante el problema de las relaciones «filosofía-ciencia-ideología» que no cesa, en los últimos tiempos, de ser debatido. Para decirlo del modo más neutro y académico posible —además de breve—: nos acogemos a la posición que clásicamente puede formularse como del «primado de

la razón práctica». Entiéndase esto en el sentido según el cual, en Kant, dicho primado de la razón práctica está internamente articulado *en la propia exposición de la razón pura*; ya que, como es sabido, la exposición de un pensamiento en su forma superior —en forma sistemática, «arquitectónica»— comporta la orientación del sistema conforme a una idea directriz, idea que es, ella misma, no ya un producto *académico*, sino *cósmico* (en el sentido de Kant); idea que viene dada —que es «legislada»— en marcos morales [93]. La fecundidad de esos planteamientos kantianos para ulteriores tipos de pensamiento no necesita ser ponderada. Sin poder precisar más por ahora, consideramos entonces que la ordenación de un sistema partiendo del «prejuicio» de una doctrina no es una mera «incorrección» —o lo es solo desde planteamientos cerradamente «escolásticos», en todo caso, que no han hecho su propia autocrítica— y, por lo demás, podemos recordar rápidamente que Spinoza no es ajeno a esa clase de ideas; como veremos, su célebre igualdad «esencia = potencia», o su afirmación del Deseo como «esencia del hombre» permiten también pensar si, en el propio Spinoza (al parecer paradigma de filósofo «especulativo»), la propia especulación no irá subordinada a la «potencia de obrar», lo cual haría pensar que Spinoza ha hecho su «crítica de la razón»... Y ello no es nada gratuito pues, como tendremos ocasión sobrada de manifestar, no consideramos a Spinoza, en absoluto, como un filósofo dogmático.

Ahora bien: si el modelo que vamos a aplicar a la filosofía de Spinoza es, en cuanto modelo de una cierta ontología (el «materialismo filosófico»), algo «doctrinal», hay que decir que, en su aplicación concreta, en este caso, puede funcionar, de algún modo, *al margen* de esas intenciones doctrinales que están en su trasfondo. Es más: nuestra intención actual es presentarlo más bien como si funcionase, efectivamente, al margen, dado el carácter inevitablemente *parcial* de su aplicación en este trabajo. La legitimidad académica de nuestra tesis puede salvarse —así esperamos— considerando dicho modelo desde un punto de vista estrictamente heurístico (digamos, como la «unidad técnica», en el sentido kantiano, de que hablábamos más arriba). Por decirlo en otros términos: la conexión entre el modelo ontológico del «materialismo filosófico», por una parte, y el pensamiento de Spinoza, por otra (conexión que a lo largo de este estudio vamos a intentar establecer), aunque puede —y, en nuestra intención última, debe— presentarse en términos de «equivalencia», creemos, sin embargo, que cumple unos mínimos requisitos académicos presentándose —y así lo hará— como «condicional». Lo diríamos así: no es necesario pretender que «*si y solo si* el modelo *es* materialismo filosófico, el sistema de Spinoza es materialismo filosófico»; basta con afirmar que «*si* el esquema o modelo es materialismo filosófico, *entonces* el sistema de Spinoza lo es». La formulación *mínima* de nuestra tesis incluye, pues, la posibilidad del *salva veritate* y, dado el carácter parcial de este trabajo, dicha cautela es muy útil, pues lo que nos está vedado, sin duda, aquí, es exponer *in extenso* el propio modelo en cuanto «doctrina», y lo único que podremos hacer será ajustarlo a los textos de Spinoza. Pero los marcos de una cierta concepción de la historia de la filosofía (una historia «filosófica» de la filosofía) están sobreentendidos,

e importaba aquí aludir a la formulación *máxima* (o «fuerte») de nuestra tesis, en cuanto indicativa del tipo de pensamiento que la inspira. Pero, académicamente, el modelo puede funcionar —y así funcionará aquí— meramente como «hipotésis».

* * *

Unas rápidas palabras finales, inevitables junto a consideraciones en torno al método, sobre la cuestión de la *valoración de las fuentes*. Es un tópico de la bibliografía spinoziana el de ofrecer una opinión sobre el valor relativo que, como expresión del pensamiento de Spinoza, poseen sus distintas obras. Naturalmente, acerca de la fuente principal —la *Etica*— hay completo acuerdo; podrá interpretársela de uno u otro modo —y desde el punto de vista metódico, sobre todo, podrá pensarse que el «método geométrico» es en ella esencial o no— pero nadie duda que en ella puso Spinoza lo mejor de sí mismo. Ninguna de las demás obras está libre, en principio, de puntualizaciones críticas, y pasaremos rápida revista a algunas de ellas.

1) El *Breve Tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* ha sido, alternativamente, sobre e infravalorado, como auténtico exponente del pensamiento de Spinoza [94]. El hecho de ser obra de juventud, destinada a un círculo de amigos, y simple «borrador» de la *Etica* ha sido puesto muchas veces de relieve en sentido peyorativo; si bien, en cambio, se subraya su importancia para conocer estadios juveniles del pensamiento de Spinoza (aunque ulteriormente fuesen modificados) y, por tanto, su carácter de fuente de primer orden desde el punto de vista de la génesis de la filosofía spinozista. Pensamos que, puesto que efectivamente se trata de un borrador de la *Etica* (como muestra su disposición misma: «dios-hombre-salvación»), parece plausible dictaminar de su autenticidad «spinozista» mediante la confrontación de su acuerdo con la *Etica* en las cuestiones comunes a ambas obras. Ahora bien: si es cierto que hay numerosas concordancias explícitas entre el Spinoza joven y el maduro (concordancias que salen garantes de la fiabilidad de gran parte del *Breve Tratado* como fuente genuinamente spinozista, además de confirmarnos que, en lo esencial, el pensamiento de Spinoza estuvo hecho desde muy pronto) [95], también es cierto que en el *Breve Tratado* se dicen cosas que *no* se dicen en la *Etica*. ¿Habría simplemente que no prestarle atención, como «no genuinamente spinozistas»? Nuestra posición en este punto es esta: los textos «oscuros» del *Breve Tratado* (y pensamos sobre todo, porque han de concernirnos especialmente, en los dos *Diálogos* en él incluidos) poseen un gran interés como datos del proceso de formación del pensamiento de Spinoza, y la *forma problemática* en que se le planteaban cuestiones que son expuestas después *apodícticamente* en obras posteriores (y especialmente en la *Etica)*. Baste mencionar el tratamiento titubeante que en esos Diálogos merece la cuestión, importantísima a la hora de analizar el spinozismo, del «todo y las partes». El *Breve Tratado*, pues, a salvo su parcial oscuridad, e incluso su

desconcertante —en ocasiones— vocabulario «religioso», es realmente una fuente del spinozismo, aunque algunos de sus textos deban ser tomados con precaución, siendo siempre, de todas formas, ilustrativos de los problemas internos de la filosofía de Spinoza [96].

2) Los *Principios de la Filosofía de Descartes*, seguidos de los *Pensamientos Metafísicos* (primera publicación de Spinoza) han sido aún más fuertemente criticados como fuente «genuina» de su filosofía. A fin de cuentas, desarrollan pensamientos ajenos (cartesianos), y fueron —al menos los *Principios*— originariamente concebidos de acuerdo con un designio puramente pedagógico [97]. Ahora bien, en el momento de su publicación, el prefacio de Lodewijk Meyer contenía ya la alusión clara a ciertas «diferencias» con Descartes, si bien esas diferencias no aparecerían —según Mayer— en el texto, y quedarían reservadas en la intención de Spinoza, aunque eso no es del todo exacto; si bien Spinoza expone a Descartes, hay rasgos de su propio pensamiento en esa exposición [98]. De todas formas, el texto de los *Principios* debe tomarse muy cautelosamente, sobre todo teniendo en cuenta las objeciones a la mecánica cartesiana que Spinoza fue haciendo posteriormente (ver nota anterior); ello no querría decir, sin embargo, que no existiese un acuerdo general entre Spinoza y el mecanicismo cartesiano, algunos de cuyos desarrollos (por ejemplo, la teoría de los torbellinos) incluso pudieron inspirar a Spinoza —como sugeriremos más adelante— alguna de sus tesis *ontológicas*: de ello trataremos en el lugar oportuno.

En cuanto a los *Cogitata*, es bien conocida la clásica polémica de Kuno Fischer *versus* J. Freudenthal, acerca de su significación: anticartesianos para Fischer («correctivos» al cartesianismo de los *Principia)*, antiescolásticos (aunque *usando* constantemente terminología escolástica), para Freudenthal [99]: Spinoza se hallaría en esta obra en un nivel, por así decir, «escolástico-cartesiano», en la línea de algunos manuales (Heereboord, Burgersdijk) que pudieron servirle de fuente [100]. Parece sensata la afirmación —documentada— de G. H. R. Parkinson: «In fact Spinoza often refers to passages in the *Principia philosophise cartesianae* and *Cogitata Metaphysica* as containing his own wiews» [101]. Ciertamente, la terminología spinoziana ya cuajada corrige la significación de algunas de las expresiones que utiliza en esta obra (escolásticas, pero *también* cartesianas, sin duda: véase el tema de las *clases de distinción*) [102]. pero ha contado con esa elaborada técnica filosófica como innegable punto de partida [103]. Con las debidas cautelas críticas, ejercitadas en cada caso concreto, pueden tomarse estas dos obras (y señaladamente la segunda, aunque *también* la primera, en contra de lo que muchos están dispuestos a admitir) como auténticamente representativas del pensamiento de Spinoza.

3) El *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, así como el *Tratado Político* plantean ordinariamente al problema de su inacabamiento, aunque esta circunstancia pueda ser diversamente valorada en uno y otro caso. La inconclusión del DIE podría acaso deberse —como uno de sus comentaristas

clásicos, H. H. Joachim, ha sugerido— a insuficiente maduración de su temática; de hecho, si Spinoza lo hubiera revisado —opina Joachim— habría escrito otra cosa. La manera como Spinoza ha modificado temas del DIE en la *Etica* indicaría una evolución de su pensamiento, que puede dar pie a considerar «insuficiente» al DIE [104]. A. Darbon opinó, en cambio, que la inconclusión del DIE se habría debido a las características mismas del método de que en él se trata: dedicada al primera parte del tratado a la «meditación interior» de Dios, como la idea más inmediata a nuestro conocimiento (pues Darbon concibe el método del DIE, no como algo «lógico», sino como algo «psicológico» —«un exercice de méditation»—, que no se dirige a la «razón adulta», sino que intenta una primera aproximación del hombre «à la source de toute intuition»), la segunda parte habría debido mostrar las *consecuencias* fecundas de esa aproximación a Dios; pero esa segunda parte perdía sentido a medida que el autor iba componiendo la *Etica*, donde dichas consecuencias eran expuestas en el orden debido. Así, el DIE no estaría —según Darbon— «inconcluso», propiamente hablando: su segunda parte sería... la misma *Etica* [105]. Pero, en todo caso, y aun considerando las imperfecciones a que Joachim alude, nunca se ha puesto seriamente en cuestión que el DIE exprese el auténtico pensamiento de Spinoza, y en cuestiones centrales además, que hay que coordinar necesariamente con sus declaraciones de la *Etica*.

Respecto del *Tratado Político*, el problema que plantea su inconclusión (debida a la muerte de Spinoza) es, fundamentalmente, el de interpretar si, como se ha pretendido, esta obra significa una corrección de la actitud de Spinoza ante la democracia como régimen político. Según algunos, la preferencia que hacia ella habría manifestado Spinoza en el *Tratado Teológico-político* se habría trocado, en el *Tratado Político*, en una más acentuada defensa de la oligarquía (*¿a causa del asesinato de los hermanos De Witt por los ultimi barbarorum?)* [106]. La obra queda un poco indefensa ante esta «interpretación antidemocrática», precisamente porque la parte de ella que trata de la democracia es la que falta casi por completo [107]. Lo que nos importa ahora es lo siguiente: el TP manifiesta opiniones genuinamente spinozistas, aun poniendo entre paréntesis su mayor o menor preferencia por la democracia: ya que la monarquía y la aristocracia —tanto como la democracia misma— puede considerarse que están tratadas por Spinoza con una especie de *distanciamiento descriptivo* (Spinoza habla de lo que ha de ser, en su género, cada una de esas formas de gobierno, para aproximarse más a la racionalidad). Por lo demás, creemos que no deja de haber datos para seguir sosteniendo el «democratismo» —muy particular, desde luego, pero eso desde siempre— de Spinoza, ya que la democracia es nombrada en el TP como el régimen «más absoluto», y eso no puede por menos de ser una especie de elogio, en Spinoza [108]. Pero estas cuestiones no nos importan directamente en este momento.

4) La sospecha que acaso sí pudiera recaer, de rechazo, sobre el TP de que acabamos de hablar sería la que se ha suscitado a propósito del *Tratado Teológico-Político* (y que podría dirigirse contra la obra política de Spinoza,

en general). El TThP no sería «genuino spinozismo» —se ha insinuado— porque es una obra «de encargo», destinada a defender la política de los De Witt, y dirigida al «gran público». Por tanto, no revelaría el verdadero pensamiento de Spinoza, sino un pensamiento amañado según las «exigencias del vulgo» (y, en este sentido, por ejemplo, las elogiosas alusiones a Cristo serían pura hipocresía, así como el encarecimiento de la religión como «camino de salvación»... de los ignorantes)[109]. Toda una corriente interpretativa moderna —especialmente francesa— se ha levantado contra ese modo de considerar el TThP, propendiendo más bien a la versión opuesta: sería en la obra política de Spinoza, más incluso que en la *Etica*, donde habría que buscar las claves del pensamiento spinoziano (a esta cuestión nos referiremos más adelante, en los capítulos V y VII). Bástenos decir, por el momento, que consideramos al TThP (así como al TP) completamente centrales en la producción spinoziana, y no como meros «oportunismos», por la sencilla razón de que es el propio Spinoza quien nos invita a considerar así esas obras. Y no lo hace en ellas; es ya en esa introducción general a su pensamiento que sería el DIE donde Spinoza, desde las primeras líneas, vincula el pensamiento filosófico con la política: «*Para alcanzar este fin*» (a saber: el del conocimiento de la unión del espíritu con la naturaleza, conocimiento que es el objetivo final de la filosofía) «*es necesario* primero tener tal conocimiento de la Naturaleza que baste para adquirir esta naturaleza superior; en segundo lugar, *formar una sociedad tal y como debe desearse para que el mayor número posible alcance ese objetivo* lo más fácil y seguramente posible»[110]. El fin de la filosofía es, en Spinoza, «especulativo», «gnóstico» si se quiere[111] (pues la *salvación* está en el *conocimiento)*, y, sin embargo, ha considerado esencial que la sociedad sea de tal manera que esa salvación a través del verdadero conocimiento (y no ya solo la «salvación de los ignorantes») sea facilitada por ella. Veremos que esta idea no es accidental, sino que Spinoza la reitera en numerosas ocasiones; la opinión que se hacía sobre el papel que el Estado jugaba en la conducta y conocimiento humanos era de la mayor importancia, y esperamos más adelante destacar este punto, sobre el que, hoy, de todos modos, se insiste más de lo que se hizo en el pasado, en la bibliografía spinoziana. Siendo así, teorizar sobre la comunidad política no es mero «oportunismo» (concebible más o menos como «interesado», en un sentido no filosófico), sino que es algo por completo esencial o, para decirlo de otro modo, que el *interés* práctico en la constitución de un cierto tipo de sociedad *es filosófico*, pues que es condición de la realización de la filosofía. Podrá, sin duda, sospecharse si Spinoza no habrá mantenido que un Estado justo es deseable porque facilita la labor filosófica, más bien que lo contrario, a saber: que la labor filosófica es deseable porque facilita un Estado justo. Y eso podrá ser reprobado o no. Pero lo que no es dudable es que la teoría del Estado tiene en el pensamiento de Spinoza un puesto primordial; si el filósofo es el prototipo de hombre libre, no se olvide que el hombre solo es libre *in Civitata*[112] (y eso lo dice Spinoza en su *Etica*, de la que nadie sospecha que no sea «genuinamente spinozista»). Desde ese punto de vista, las «hipocresías» religiosas de Spinoza —pongamos

por caso— no serían más «hipócritas» que las afirmaciones sobre la «metafísica del pueblo»: ambas implicarían —por emplear términos hegelianos— una «reconciliación con la realidad», un reconocimiento, por ejemplo, de las pasiones como hechos; y la obra política de Spinoza muestra patentemente el proyecto de esa «reconciliación», por la que se consideran también *racionales* las «impurezas» pasionales. También en este sentido, la política es perfectamente «racional».

5) Utilizaremos, por supuesto, y profusamente, las *Cartas* del epistolario spinoziano, pacíficamente consideradas por todos como importantísimas para aclarar su pensamiento. No haremos, en cambio, ninguna referencia, ni a la disertación sobre el *Arco Iris*, ni a la *Gramática hebrea*. Acerca de esta última, recojamos sin embargo esta curiosa observación de Kolakowski: acaso en la *Gramática* se encuentren huellas del *nominalismo* spinoziano, ya que en ella «... toutes les parties du discours, sauf les interjections et les conjonctions, sont réduites au substantif» (esto es, al *nomen)* [113]. La observación puede tener su valor, pero reconocemos nuestra incompetencia para erigirnos en jueces de una cuestión en la que interviene la gramática hebrea. Por lo demás, ni el trabajo sobre el Arco Iris, ni la Gramática, tienen —que sepamos— mayor importancia que la de simples curiosidades.

NOTAS

[1] Entre las obras más recientes, véase: A. S. Oko: *The Spinoza Bibliography,* Boston, G. K. Hall, 1964, completada por J. Wetlesen: *Spinoza's bibliography,* Oslo y Boston, Universitetsforlaget, 1968.

[2] Dilthey: *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (trad. esp., en *Teoría de la concepción del mundo,* México, F. C. E., 1945); son «Demócrito» o «Hobbes» los que se incluyen como *casos* de la «estructura homogénea» (p. 153) del «naturalismo»; o «Spinoza» y «Hegel», como casos de «idealismo objetivo»; o «Kant» y «Fichte», de «idealismo de la libertad». Cfr. pp. 152-170.

[3] Leisegang, *Denkformen,* Berlín, De Gruyter, 1951 (2.ª ed.). La definición de *Denkform,* en p. 15.

[4] Leisegang, *Introducción a la Filosofía,* trad. esp., México, UTEHA, 1961, p. 140.

[5] En su *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (París, 1804), *apud* E. Bréhier, *Historia de la Filosofía* (trad. esp., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 5.ª ed., 1952), I, p. 68.—De Gérando significaría, frente a la «pluralidad de sectas» —la historia baconiana— la «reducción a tipos». Ya Kant, por lo demás, ofreció una sumaria tipología justamente al final de la *Crítica de la razón pura* (parte II, cap. IV).

[6] Así, J. Piaget *(Le structuralisme,* París, P. U. F., 1968), a fin de evitar la ambigüedad resultante de entender por «estructura» cualquier formalismo «no estrictamente empirista» (p. 7), intenta precisar (positivizar) esa Idea, definiéndola como «totalidad transformativa autorregulada», que funciona de acuerdo con formulaciones precisas (red, grupo), y no «vagas» (=«filosóficas»).

[7] Nos remitimos aquí a los supuestos del Seminario *Sobre la Idea de Estructura,* desarrollado conjuntamente por el Departamento de Filosofía y el Seminario de Etnología de la Universidad de Oviedo, en el curso 1968-69, y cuya parte teórica corrió fundamentalmente a cargo del profesor Gustavo Bueno. Cfr., de este mismo autor, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* Madrid, Ciencia Nueva, 1970.

[8] Así enmarca históricamente la idea matemática de «función», p. ej., J. Hada-

mard, en su trabajo introductorio *(La science mathématique)* a la tercera parte de la obra colectiva *L'outillage mental: Pensée. Langage. Mathématique* (ed. por la Société de Gestion de l'Encyclopédie Française, París, 1937), ver 1.52-16 y 1.54.—Sobre, p. ej., la teoría leibniziana de las funciones y las transformaciones, en el marco de la «multiplicidad histórica» y el «progreso», cfr. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, París, P. U. F., 1968, especialmente, I, pp. 263-279.

[9] Cuando decimos «funcional», en nuestro contexto, no por no emplear la noción en un sentido estrictamente matemático nos descalificamos automáticamente para emplearla, puesto que la misma noción matemática se mueve en un terreno problemático de más amplio alcance. No se trata, pues, de «metáfora» en sentido peyorativo. Se trata de que el uso de «función» no queda agotado por una de sus menciones.

[10] Cfr., p. ej., Windelband, *Historia de la Filosofía* (trad. esp. de la 15.ª ed. alemana, Barcelona, El Ateneo, 1970), p. 15. E. Bréhier, *ob. cit,* I, pp. 69-72.

[11] Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía política* (trad. esp. Madrid-México-Buenos Aires, Siglo XXI, 1972), vol. 1.º, p. 26. Continúa diciendo Marx: «...los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos solo cuando se conoce la forma superior» *(ibidem)*. No hará falta subrayar, por cierto, la *ascendencia hegeliana* de tales ideas (frente a los intentos de la escuela althusseriana por negarla). Y, aunque Althusser se haya referido a ese mism otexto (cfr. *Lire le Capital,* París, Maspero, 1968, t. I, pp. 158-159) como uno de aquéllos sobre los que «aparentemente» podría apoyarse una lectura «historicista» de Marx (una lectura que, consiguientemente, lo vincularía a Hegel), criticando esa lectura aparente en virtud de constituir tal texto —y otros semejantes— no más que la «genèse speculative» (p. 159) de un concepto (él mismo ya «científico», y no «especulativo») que vendría dado en *El Capital,* creemos que el texto en cuestión sigue teniendo todo su valor, toda vez que esa *tajante* distinción entre la génesis de un concepto y el concepto nos parece escasamente dialéctica y escasamente aceptable, por razones que aquí no podemos desarrollar. Cfr. sobre los *Grundrisse*, G. Bueno.

[12] Acaso convenga notar de pasada que esa *communis opinio,* para el caso de Comte, habría sido controvertida por Piaget: «...cuando A. Comte estableció su ley de los tres estados (...) llegó a una *clasificación* de los *tipos* de organización cognoscitiva o racional, seriados según su orden de aparición histórica, pero a título de «variedades» de la razón, a la vez que insistió en el carácter *fijo* o permanente de su estructura formal» *(Biología y Conocimiento,* trad. esp., Madrid, Siglo XXI, 1969, pp. 72-73. Subrayados nuestros). Pero la insistencia de Comte en que esa ley describe una *transformación irreversible* (y no una simple «tipología») es bastante notoria; incluso dio un criterio de transformación, de suerte que, aunque hubiese coexistencia histórica parcial de estadios, habría una categoría *—las ideas morales y sociales—* que definiría el estadio preponderante: «C'est seulement quand un nouveau régime mental a pu s'étendre jusqu'à cette extrême catégorie, que l'on peut regarder l'évolution correspondante comme pleinement réalisée, *sans qu'il puisse alors rester aucune crainte ou espoir quelconque de retour à l'état antérieur*» *(Cours de philosophie positive,* París, 1841, t. V, cap. 52; reimp., París, Anthropos, 1969, pp. 20-23, texto citado, p. 22). El orden irreversible de la transformación de los estadios, con su correspondiente criterio, está bastante claro. Piaget otorgaría a Comte el «beneficio» de una tipología no históricamente ordenada, quizá para redimirlo de clásicas acusaciones tipo, p. ej., Sorokin (cfr. *Sociedad, cultura y personalidad,* trad. esp., Madrid, Aguilar, 1960, pp. 1015 y 1019-1021), para quien es un «dislate» (p. 1019) historicista y acientífico la doctrina de las tres fases. Pero, dislate o no, esa concepción es comtiana. Por lo demás, nosotros estimamos que no es de ese tipo de acusación del que Comte habría de ser redimido.

[13] «Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wessentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch nach zufällig sich darbietenden Absichten, (deren Menge man nicht voraus wissen kann), entworfen wird, gibt *technische,* dasjenige aber, was nur zufolge

einer Idee entepringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgibt und nicht empirisch erwartet), gründet *architektonische* Einheit» *(Kr. d. r. V.*, parte 2.ª, c. 3; ed. Cassirer, Berlín, 1923, t. 3, p. 558). Como se sabe, esos «fines no empíricos» que presiden el sistema «arquitectónico» de la ciencia vienen dados por la razón «cósmica» *(legisladora* de la razón): el fin moral preside la sistematización (por donde el «primado de la razón práctica» se inserta en la propia crítica de la razón pura).

[14] Cfr. *El problema del conocimiento* (trad. esp. México, F.C.E., 2.ª ed., 1965): «el concepto de *yo*, lo mismo que el del objeto (...) va plasmándose y modelándose», de tal modo que «no sólo cambian de lugar los *contenidos*, (...) sino que, a la par con ello, se desplazan la significación y la *función* de ambos elementos fundamentales» (I, pp. 18-19). Por lo demás y como se sabe, es central en Cassirer, precisamente la distinción entre «concepto-substancia» y «concepto-función». *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlín, 1910).

[15] Sobre el tema de Goethe, cfr. Cassirer, *El problema del conocimiento*, cit., IV, pp. 171-85, en especial 178-9.

[16] La vértebra-tipo, de la que es transformación proyectiva el propio cráneo... (véase, acerca de Oken, *Encyclopaedia Britannica, sub voce).*

[17] Cfr. *infra* (cap. 3) la discusión de la idea de Substancia de Spinoza como «Materia ontológico-general».

[18] No se comprende del todo bien, por eso —digámoslo incidentalmente— que Ortega afirmase —aunque fuera en 1942— que «hoy mismo se está empezando a estudiar a Spinoza» (Prólogo a la trad. esp. de la *Historia de la filosofía* de Bréhier, cit. p. 15), refiriéndose sin duda a la obra de L. Dujovne *(Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia,* Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1941 a 1945. 4 vols.). Pero, antes de Dujovne, ya existían las obras de Meinsms, Meijer, Pollock, Joël, Freudenthal, Fischer, Gebhardt, Robinson, Joachim, Dunin-Borkowski, Wolfson... por citar algunos clásicos de la reconstrucción erudita y sistemática de la vida y obra de Spinoza.

[19] Cfr., p. ej., Fraile, *Historia de la Filosofía,* Madrid, 1966, III, pp. 587 y ss.

[20] Así p. ej., P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux*, ed. nouv., Paris, Desclée de Brouwer, 1950; en especial pp. XVI-XVII de la Intr.

[21] M. Joël, *Spinozas Theologische-politischer Traktat aus seiner Quellen geprüft* (Breslau, 1870) (Joël llega a afirmar la tesis de la *copia literal,* por parte de Spinoza, de páginas enteras de la *Moreh Nebushim* de Maimónides); del mismo autor *Zur Genesis der Lehre Spinozas* (Breslau, 1871). C. Gabhardt: *Spinoza. Vier Reden* (Heidelberg, 1927; hay trad. esp.: Buenos Aires, Losada, 1940). L. Roth: *Spinoza, Descartes and Maimonides* (Oxford, 1924); H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza* (Cambridge - Mass., 1934).

[22] J. Freudenthal, *Spinoza Leben und Lehre* (2.ª ed., a cargo de C. Gebhardt, Heidelberg, 1927), y, para este punto en concreto, *Spinoza und die Scholastik* (Leipzig, 1887); S. von Dunin-Borkowski, *Der junge Da Spinoza* (Munich, 1910) —donde admite, sin embargo, p. ej., los contactos del Spinoza joven con «materialistas» de su tiempo, como Regius— y *Aus den Tagen Spinozas* (3 vols., Münster, 1933-36), donde la tendencia cristiana se subraya. El padre Siwek, S. J., ha ofrecido una hipótesis para la explicación de la influencia de la escolástica cristiana en Spinoza a través de sus estudios con Van den Enden, ex jesuita *(ob. cit.*, pp. 29-30). Sobre la «fase cristiana» en que Spinoza habría entrado, tras su expulsión de la comunidad judía, fase de sus contactos con los *colegiantes* («cristianos liberales» holandeses, herederos de lo que Hubbeling ha llamado la tradición del «humanismo bíblico» —Rudolf Agricola, W. Gansfort, el propio Erasmo—, patrocinador del movimiento arminiano —derrotado en 1619 en el sínodo de Dordrecht por la oposición calvinista— y propugnador de un rechazo del Estado teocrático que inspiraría ulteriormente a los colegiantes, partidarios políticos de los De Witt frente a los *orangistas* calvinistas) el autor clásico es K. O. Meinsma *(Spinoza und sein Kreis,* trad. alemana, Berlín, 1909). (Cfr. Hubbeling, *Spinoza's methodology,* Assen, 1964, pp. 104-7). Pero aunque la tesis de la influencia «cristiana liberal» gozó de generalizado crédito durante mucho

tiempo, fue ya combatida por Madeleine Francès *(Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII*[e] *siècle,* París, 1937), y, más recientemente, en un interesantísimo trabajo de I. S. Revah *(Spinoza et le Docteur Juan de Prado,* París, Mouton, 1959). Revah alude a la preponderancia de la influencia judía en Spinoza, pero canalizada especialmente, en el momento de su separación de la comunidad judía «ortodoxa», a través de judíos *españoles* emigrados, en ocasiones *ateos,* como es el caso del doctor Juan de Prado, a quien Revah atribuye, con argumentaciones muy plausibles, una influencia considerable en la orientación crítica del pensamiento del joven estudiante Spinoza. Aunque ya Carl Gebhardt (en *Chronicon Spinozanum,* III, La Haya, 1923) y J. de Carvalho *(Oróbio de Castro e o Espinosismo,* Lisboa, 1940) se habían referido a la relación Prado-Spinoza, la obra de Revah nos informa más en detalle acerca del trato frecuente que Spinoza mantenía, a raíz de su expulsión de la comunidad judía, con ex marranos españoles, como el doctor Reynoso y el ex confitero sevillano Pacheco, con quienes tenía «tertulia» frecuente en casa del doctor Guerra, un caballero de Canarias a quien Prado y Spinoza atendían en su enfermedad. Entre otros interesantísimos datos, aporta Revah el de que la Inquisición española poseía una «ficha completa» de Spinoza ya en 1659 (esto es, antes de que Spinoza hubiera alcanzado fama en Holanda), mediante delaciones de un fraile agustino y un capitán de los Tercios, que habían residido en Amsterdam en 1658-59 y habían conocido a Spinoza en la «tertulia» mencionada; «ficha» que incluía una completa descripción personal y la calificación de peligroso agnóstico, que sostenía que «no havia Dios sino philosophalmente»... Nos permitimos esta referencia tan larga, en virtud de su interés en cuanto a la conexión de Spinoza con España (se sabe que dominaba mejor el castellano que el holandés) establecida por una obra como la de Revah que, entre nosotros, no ha tenido mucho eco. (Salvamos, por supuesto, las interesantísimas alusiones de Caro Baroja a la conexión de Spinoza con el judaísmo español: Cfr. *Los judíos en la España moderna y contemporánea* [Madrid, Arión, 1961], t. I, pp. 493-501; alusiones a las que la obra de Revah presta un importante refuerzo.) Recuérdese que Spinoza leía corrientemente a Góngora, Quevedo, Cervantes... Cfr. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque;* París, Chacornac, 1934; Dunin-Borkowski señala también su conocimiento de Quevedo *(Aus den Tagen Spinozas,* cit., I, p. 47, p. 53). Además, es asimismo bien sabido que la terminología de la escolástica de Suárez abunda en su obra, a través, seguramente, de la lectura de manuales «escolástico-cartesianos» como los de Heereboord *(Collegium logicum, Meletemata);* ver, p. ej., KV, I, III; CM, I, 6; *Eth.,* I, Props. XVI, XVII, XVIII y XXVIII, o la distinción «essentia formalis/objectiva» del DIE (Geb., II, pp. 14-15). Recuérdese que Heereboord era admirador incondicional de Suárez, a quien llamaba *omnium metaphysicorum papa atque princeps (apud* S. Rábade, introducción a la edición de las *Disputationes,* Madrid, Gredos, 1960, I, p. 16). No pretendemos, con estas observaciones, entrar en directa competencia con cierta escuela portuguesa, y «reivindicar a Spinoza como gloria nacional», pero conviene subrayar estos aspectos, que son muy frecuentemente preteridos. Spinoza tuvo, sin duda, una fuerte impregnación de cultura española.

[23] A. León, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet* (París, Alcan, 1907); P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* (París, Vrin, 2.ª ed., 1950); A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie* (París, P. U. F., 1950, pp. 263 ss.).

[24] En realidad, es la opinión común más extendida en los manuales ordinarios de Historia de la Filosofía, lo que dispensa de citas al por menor.

[25] La relación con el *De corpore* de Hobbes ha sido subrayada, entre otros, por Cassirer, *El problema...,* cit., II, pp. 34 ss.

[26] Cfr., p. ej., J. Chevalier, *Historia del pensamiento,* trad. esp. (Aguilar, Madrid, 1963), t. III, pp. 254-55.

[27] Cassirer *(El problema...,* cit., pp. 14-19) ha conectado la filosofía de Campanella con la de Spinoza (al menos, para el relativo «misticismo» del KV, donde en-

cuentra también rastros de la concepción de la Naturaleza de Telesio (y *no* precisamente de Bruno) (pp. 14 y 20).

[28] El autor que más ha insistido en la conexión de Spinoza con la temática neoplatónica clásica ha sido E. Lasbax: *La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza,* París, Alcan, 1919: Filón y Plotino habrían sido retomados por Spinoza, «por encima» de Descartes (cfr. pp. 22 ss., 51 ss., 63 ss.).

[29] Así, J. de Carvalho en su prólogo a la trad. portuguesa de la *Etica (apud* Chevalier, *ob. cit.,* III, apéndice, cap. III, p. 682).

[30] Cfr. Chevalier, *ob. cit.,* III, p. 267 y nota 3.

[31] Wolfson, *The philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning* (Cambridge, Mass., Harvard, U. P., 1934, 2 vols.).

[32] *Ob. cit.,* I, p. 53.

[33] *Ob. cit.,* I, p. 33. Más adelante nos referiremos al malentendido esencial (cometido no sólo por Wolfson, desde luego) de considerar la filosofía de Spinoza como animada por un gigantesco propósito «totalizador» de la realidad, sin distinguir los niveles ontológicos en que esa «totalización» se produce.

[34] Véase el artículo de A. Koyré, «Ethica more scholastico rabbinicoque demonstrata. A propos d'un livre récent (en *Rev. philos. de la France et de l'Etranger,* 120 [1935], pp. 282-94).

[35] *Ob. cit.,* I, pp. 46-48. Es cierto que *causa* y *ratio* se identifican en Spinoza, a menudo, pero también es cierto que escoger un modelo geométrico de exposición, *en vez del silogismo,* no puede por menos de ser históricamente significativo.

[36] *Ob. cit.,* I, pp. 66-72. Wolfson olvida en este punto el hecho de que los contemporáneos de Spinoza no encontraran muy «tradicional» la definición que éste dio de la Sustancia. Leibniz, p. ej., sostuvo que la definición spinoziana era oscura porque «lo que se entiende comúnmente por Sustancia» es, sí, algo que es «en sí», pero *no* necesariamente algo que «se conciba por sí» (sino por sus atributos). Eso es normal, teniendo en cuenta las definiciones de Sustancia de Descartes, o de Arnauld (sobre este punto, véase E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics,* Cambridge —Mass.—, Harvard U. P., pp. 4-28; la referencia a Leibniz, en pp. 14-15). También un autor eminentemente tradicionalista como Samuel Clarke, repudiaba la filosofía de Spinoza en estos términos, «That which led Spinoza into his foolish and destructive Opinion, and on which alone all his Argumentation is entirely built, is that *absurd* Definition of Substance...» *(A Demonstration of the Being and Attributes of God, More Particularly in Answer to Mr. Hobb's, Spinoza, and their Followers,* Londres, 1705; reimpr. Stuttgart, F. Frommann, 1964; p. 98).

[37] Wolfson, *ob. cit.,* I, pp. 100-111.

[38] *Ob. cit.,* I, pp. 112-120. No parece inoportuno recordar aquí, sin embargo, las ironías de Spinoza en contra de esa *via eminentiae:* «Porro, ubi dicis, si in Deo actum videndi, audiendi, attendendi, volendi, etc., eosque in eo esse eminenter nego, quod te tum lateat qualem habeam Deum: hinc suspicor te credere, non majorem esse perfectionem, quam quae memoratis attributis explicari potest. Haec non miror; quia credo, quod *triangulum, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminentes triangularem esse...»* *(Ep.* LVI, a Boxel; Gab. IV, p. 260; subr. nuestro). La eminente *realitas* de la Substancia no dependería de la acumulación de *atribuciones;* los atributos no son «atribuciones».

[39] *Ob. cit.,* p. 125. Subrayado nuestro.

[40] *Ob. cit.,* I, pp. 126-7. Notemos, de paso, que Wolfson presta escasa atención al hecho de que la definición de la Substancia como «aquello cuya esencia implica la existencia», o no es la definición de Dios, o, si lo es, no es la *única* definición de Dios. Spinoza ha dado otra *(Eth.* I, Def. VI) que, según manifiesta en una carta a Tschirnhaus —y esto no siempre se subraya como merece— parece ser una definición *genética* de Dios (a pesar de que Dios sea *causa sui* y, por tanto, no expresable en términos genéticos, al parecer). Se trata de la *Ep.* LX: la definición genética de «círculo» —dice Spinoza— permite deducir sus propiedades; asimismo *(sic quoque)* «cum Deum definio esse Ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam

efficientem (...) non potero inde omnes Dei proprietates expromere; at quidem cum definio Deum esse *Ens*, etc., vide Definit. VI, Part. I, Ethices» (Geb. IV, pp. 270-1). No es, pues, la «suma perfección» lo único que tiene Spinoza en cuenta al definir a Dios (esa «suma perfección» sería, de algún modo, vacía); y, entonces, la *causa sui* parece incluir la idea de un Dios «causado» por sus atributos. Sobre este texto hablaremos más adelante. Aquí nos importa destacar sólo que la «implicación de la existencia por la esencia» no sería necesariamente el contexto adecuado para el surgimiento, *ad hoc*, de la noción de *causa sui* (como puro añadido o recurso técnico «escolástico»), sino que esa noción, internamente contradictoria, posee otras implicaciones.

[41] *Ob. cit.*, I, pp. 144 ss. Observemos rápidamente que, puesto que, según Spinoza, hay atributos que *no* se manifiestan a los hombres, podríamos preguntarnos si Wolfson considera que los atributos que no se manifiestan a los hombres son también «maneras de manifestarse Dios a los hombres». Esta paradoja podría, acaso, ser sostenida en el contexto, p. ej., del *Deus absconditus* pascaliano: «toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable; et toute religion qui n'en tend pas la raison n'est pas instruisante (...) Ainsi il est, non seulement juste, mais utile pour nous, que Dieu soit caché en partie, et découvert en partie...» (*pensées*, 598-599, en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1964, pp. 1277-78). Así, Dios podría no manifestarse, pero manifestando por qué no se manifiesta... Pero el sentido de la parcial cognoscibilidad de Dios, según creemos, en Spinoza, no es religioso, sino *filosófico, como veremos* (es la cognoscibilidad *crítica* de Dios, en el plano de la Ontología general). Y, en todo caso, no hay para Spinoza, como sugiere Wolfson, un «dios trascendente» que se «manifieste».

[42] *Ob. cit.*, I, pp. 146-53.

[43] Pero la interrelación entre la visión cosmológica medieval y las concepciones metafísicas parece sobradamente bien establecida: la *finitud* del mundo como una condición de la trascendencia y personalidad de Dios.

[44] *Ob. cit.*, I, pp. 219-20.

[45] *Ob. cit.*, I, p. 222. O sea, algo así como la tautología $p \rightarrow q \leftrightarrow \neg q \rightarrow \neg p$ («si Dios es forma, entonces el mundo no es material, salvo que lo sea, en cuyo caso Dios no es forma»). Eso parece una gran verdad, pero no da, en todo caso, ninguna razón para decidirse, *de hecho*, por uno u otro miembro de la equivalencia: ¿por qué Spinoza habría de «preferir» uno? Sin duda, decir lo contrario de los medievales es algo «medieval», en cuanto que tiene en cuenta (para negarlos) a los medievales; pero difícilmente eso puede interpretarse como una «reducción» a lo medieval.

[46] *Ob. cit.*, I, p. 223. Aunque, según creemos, Dios *no* es —o no es «meramente»— «el lugar del mundo», en Spinoza: «Dios» y «Mundo» (físico) son dos planos ontológicos distintos, como intentaremos demostrar.

[47] *Ob. cit.*, I, pp. 233-35. Con ello avecina la doctrina de Spinoza a la de la «extensión inteligible» de Malebranche («Dieu renferme en soi les corps d'une manière intelligible...». «Ainsi, comme l'esprit peut apercevoir une partie de cette étendue intelligible que Dieu renferme, il est certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les figures...» (*De la recherche de la vérité*, Eclaircissement X; en *Oeuvres complètes*, París, Vrin; t. III (1964), pp. 148-55). Pero la «inteligibilidad», en el caso de Malebranche (pese a que, como se sabe, Dartous de Mairan planteó ya las peligrosas consecuencias «panteístas» de ese concepto —carta a Malebranche de 26-VIII-1714, recogida en *Oeuvr. compl.*, cit., t. XIX, pp. 890-908), va unida a la concepción de un Dios que la «piensa», y esa concepción, según creemos, es ajena a Spinoza.

[48] Geb. II, pp. 57-58. Observemos que, cuando Wolfson asegura que la *Facies totius universi* es el «único» modo infinito mediato, *común*, según él, a las órdenes del Pensamiento y de la Extensión, parece no darse cuenta de que, en el Lema citado, el «Individuo» de que allí se habla es *expresamente* referido por Spinoza sólo a la naturaleza extensa (ya que el criterio de su individuación es la proporción de *reposo y movimiento*, y no otro). Del problema de la *Facies* hablaremos ampliamente *infra* (cap. 4).

[49] Wolfson, *ob. cit.*, pp. 246-50. Si es cierto que «Facies» y «Parsufim» significan ambas «rostros», es muy dudoso, en todo caso, que la «facies» de Spinoza sea «emanación»; y eso sería lo importante, no ya la mera coincidencia «metafórica». Por lo demás (aunque advertimos que no podemos erigirnos en jueces en materia de interpretación del pensamiento cabalístico), parece que el término *Parsufim* («rostros de Dios»), correspondiente a una doctrina elaborada fundamentalmente por Isaac Luria, y difundida por su discípulo Haim Vital (cfr. H. Sérouya, *La Kabbale, Paris,* P. U. F., 1964, pp. 95-113, en especial 104-108), se refiere a los *atributos* generales de Dios que «emergen» los unos de los otros: la «divina misericordia», la «sabiduría» *(Parsuf* del «Padre»), la «Inteligencia» *(Parsuf* de la «Madre»)... Desde luego, los atributos, en Spinoza, no «salen los unos de los otros» y, por otra parte, la *Facies* spinoziana no es un atributo, ni un conjunto de atributos, sino un *modo*. La conexión entre *Parsufim* y *Facies* parece, pues, enteramente improbable.

[50] *Ob. cit.*, I, pp. 255-56.

[51] *Ob. cit.*, pp. 321-22.

[52] *Ob. cit.*, I, pp. 323-24.

[53] *Ob. cit.*, *ibidem.*

[54] Proclo, *Institutio Theologica*, LXVII *(apud* Wolfson, p. 325).

[55] *Ob. cit.*, *ibidem.* Notemos que esa expresión —«suma» de partes— es absolutamente inadecuada como descripción de lo que es la *Facies,* cuyo concepto asocia más bien ideas de «organismo» o de «estructura», y no de «suma» (cfr. *infra,* cap. IV).

[56] Resulta difícil saber en qué sentido puede decirse que un género «trasciende» a los particulares. Por lo demás, concebir a la Sustancia como un «universal», a Dios como un *summum genus,* sólo puede hacerse olvidando la fundamental declaración spinoziana, según la cual «inter finitum et infinitum *nullam esse proportionem*» (Ep. LIV, a Boxel; Geb. IV, p. 253; subr. nuestro). Mal puede concebirse un universal sin proporción alguna a los particulares. Esa ausencia de proporción no significa, sin embargo, y como veremos (cap. 3) «trascendencia».

[57] *Ob. cit.*, I, pp. 327-28.

[58] «El todo es *sólo* un ser de razón...» («...het geheel *maar* is een wezen ven reeden...») (KV, I, Diál. II; Geb. I, p. 32; Appuhn, p. 62). «*Chimaera, ens fictum,* et *ens rationis* nullo modo ad entia revocari possint» (CM, I, I; Geb. I, p. 233). «Nec minus inepte loquitur, qui ait ens rationis non esse merum nihil» (CM, I, I; Geb. I, p. 235). Ello no quiere decir que, en Spinoza, ciertas entidades, en principio «de razón» (la idea de *todo,* p. ej.), posean el sentido de meras «apariencias» desdeñables (pues los géneros de conocimiento, y no sólo el más alto, son todos necesarios); pero que el conocimiento de Dios se produzca bajo la forma de un *ens rationis* es lo que no puede ser sostenido: «Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei» *(Eth.,* II, Prop. XLVII, Geb., II, p. 128); aunque esa afirmación deba ser puntualizada, descalifica en cualquier caso la interpretación del conocimiento de Dios como el de un ser «de razón».

[59] «...puto me satis clare, et evidenter demonstrasse, intellectum, *quamvis infinitum,* ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem partinere» *(Ep.,* IX, a De Vries; Geb., IV, p. 45); ver efectivamente *Eth.,* I, Prop. XXXI con su Dem. Por otra parte, aunque no tengamos nada que objetar a la interpretación wolfsoniana de la carencia de «voluntad» de Dios, parece incoherente, dado su modo de razonar, que la mantenga; ya que Spinoza *también* dice que «Dios se ama a sí mismo» *(Eth.,* V, Prop., XXXV), y Wolfson podría muy bien haberse servido de ese texto en un sentido enteramente similar a como se sirve de los textos en que se habla del «entendimiento» de Dios. V. Brochard insistió en la «personalidad» del Dios de Spinoza (como idea judía indisociable de su pensamiento), utilizando, precisamente, la unión *de entendimiento y voluntad* en Dios *(Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne;* París, Alcan, 1912; *Le Dieu de Spinoza* [pp. 332-370]: puesto que las ideas no son algo «mudo como un pintura», según Spinoza, deben ir acompañadas de voluntad —entiende Brochard— y, en ese sentido, «les idées sont dans l'entendement divin comme dans le nôtre» (p. 351). Más adelante (cap. 5) veremos cómo

esta interpretación de Brochard nos parece también desenfocada: la voluntad que Spinoza considera es *siempre* la *humana*.

[60] En el doble plano «ontológico-general» (el plano de la Sustancia), y «ontológico-especial» (como *género* de materialidad especial = el *orden* de la naturaleza *naturata*), a que nos referiremos más adelante.

[61] Véanse: *Aeternitas. A Spinozistic Study* (Oxford, Clarendon Press, 1930), y *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study* (La Haya, M. Nijhoff, 1962).

[62] *Aeternitas*, cit., Intr., p. V.

[63] *Ob. y lug. cit.*

[64] *Aeternitas*, cit., p. IX.

[65] *Obra y lug. cit.*, recordemos, p. ej., a propósito de Hegel, estas declaraciones de Th. W. Adorno: «Este concepto, el de «apreciación crítica» de un autor se ha vuelto insufrible (...); anuncia (...) la desvergonzada pretensión de señalar soberanamente al difunto su puesto (...) y, en la abominable pregunta de qué significa, para el presente, Hegel (...) resuena semejante presunción. No se lanza, en cambio, la pregunta inversa, la de qué significa el presente ante Hegel (...). Si no se quiere rebotar de él con las primeras palabras que se digan, es preciso (...) comparecer ante la pretensión de verdad de su filosofía, en lugar de parlotear meramente desde arriba y, por consiguiente, por debajo de ella» *(Tres estudios sobre Hegel*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1969, pp. 15-16).

[66] *Creation, Emanation...*, cit., p. 98.

[67] «...the theory of Spinoza and Prof. Hallett can be made more or less intelligible by simpathetic interpretation and the use of analogies; what is lacking is any attempt to show cause why one should believe it» (C. D. Broad, *Prof. Hallett's «Aeternitas»* (en *Mind*, N. S., 42 [1933], p. 169).

[68] Típica objeción al método de Hallett: «Spinoza, e. g., says: *sentimus, experimurque, nos aeternos esse.* Prof. Hallett agrees with him, and says, very justly, that, if this were not so, we could have no positive idea of eternity. But I must confess that I am not aware of having any experience which could be appropriately expressed by this sentence or by anything like it» (Broad, *ob. cit.*, p. 151).

[69] En su obra *The Vindication of Metaphysics: a Study in the Philosophy of Spinoza* (Londres, 1951): las proposiciones metafísicas de Spinoza podrían ser asimiladas a afirmaciones de existencia que *no* dependiesen de la observación... La autora, que intentó colocarse fuera de los marcos de un «estrecho logicismo y positivismo», ha concluido posteriormente —ver nota siguiente— por adoptar una actitud, si no «logicista», sí más en línea con la corriente anglosajona del análisis del «uso común» del lenguaje.

[70] Cfr., de Ruth L. Saw, *Personal Identity in Spinoza* (en *Inquiry* —Oslo—, vol. 12-1 [1969], pp. 1-14): «When (...) I come upon passages such as the following, I admire them, and rejoice to meet the mind of someone steeped in Spinoza and moved to eloquence (...)». Aquí, la cita de un texto de *Aeternitas*, de Hallett, donde este emplea sugestivas metáforas musicales al hablar de cómo, en Spinoza, las partes del universo contribuyen a la sinfonía total, a la vez que, *sotto voce*, reinterpreta cada una la totalidad de la sinfonía, etc., etc. «It is possible to enter into the thoughts and feelings of a philosopher so completely that one speaks in his language, and, *in explicating difficulties, produces more utterances in the same tone* (subr. nuestro). This way of exposition is admirably fitted to display a system in all its inner consistency, and to induce in readers a frame of mind similar to that of our philosopher (...) but this needs to be complemented by another test, the confrontation with fact, or at any rate, with our *ordinary ways of referring to facts* (subr. nuestro)» (pp. 13-14). El *test* del «sentido común» se le aplica a Hallett, pero también a Spinoza; quizá el nuevo peligro sea el de que, por obra de ese «sentido común», se eclipse el sentido histórico: la clase de eclipse que hace decir cosas tales como que —pongamos— Platón «estaba equivocado» al decir que «había un mundo de las Ideas», o cosas semejantes...

[71] Cfr. *infra*, cap. 4.

[72] *Aeternitas*, cit., pp. 158 ss.

[73] *Ob. cit.*, pp. 298 s.

[74] Ver, p. ej., H. Barker, *Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics (Mind*, N. S., 47 (1938), pp. 159-79; 281-302 y 417-39): el Dios de la Etica —dice, p. ej.,— «is not the 'God' of ordinary linguistic usage» (p. 168), constatación que acaso no sea un pasmoso hallazgo, pero que, en todo caso, posee un típico tono «crítico»); o cuando afirma que, en la cuestión de la relación «Sustancia-Atributos», se trata de «...to expound a combination of three *inconsistent* (subr. nuestro) doctrines: 1) that the substance consists of the attributes, 2) that the substance is one, 3) that the attributes are many and all wholly different from each other. No ingenuity and no straining of language are equal to the task» (p. 283). Ante exhibiciones analíticas tan abrumadoramente perspicaces de las infantiles tonterías en que, al parecer, consistió el pensamiento de Spinoza, uno puede sentirse impulsado a pensar que la posición de Hallett es superior a la de sus críticos. A propósito del anti-historicismo «empirista» que mencionamos en el texto, recuérdese la aseveración de Reichenbach: «Quienes trabajan en la nueva filosofía no miran atrás; su trabajo no sacaría ningún provecho de consideraciones históricas» (*La filosofía científica*, trad. esp., México, F. C. E., 2.ª ed., 1967, p. 333). Ciertamente, si las consideraciones históricas en cuestión versan (como lo hacen en el libro de Reichenbach) sobre problemas del tipo de si Spinoza era «buena persona» (*ob. cit.*, p. 64), Kant «piadoso» (pp. 70-72) y Hegel, más o menos, «majadero» (pp. 13-14, 79-80), considerando esos astutos diagnósticos psicológicos como la clave del pensamiento de los autores mencionados, entonces estamos completamente de acuerdo en que de las consideraciones históricas no se obtiene ningún provecho. Por supuesto, no queremos aquí tratar confusivamente a empirismo lógico y filosofía analítica, sino solo en cuanto a un cierto común desdén por la historia de la filosofía (que, desde luego, no siempre existe).

[75] Carta de Bergson, leída por Paul Valéry, en la conmemoración por la Sorbona del 250 aniversario de la muerte de Spinoza (*apud* Chevalier, *ob. cit.*, II, p. 294). Bergson viene a decir que la *Etica* representa la altura en que el filósofo debe colocarse, «la atmósfera en que el filósofo respira», pues Spinoza muestra que «el conocimiento interior de la verdad coincide con el acto intemporal por el cual la verdad se plantea», y así nos hace «sentir y experimentar nuestra eternidad...»

[76] «...pour Spinoza, le *mécanisme* n'est que l'*antichambre* du mathématisme. Celui-là ramenait à une métaphysique de la matière qui était le prolongement du réalisme antique. Celui-ci conduit à une philosophie de l'esprit qui ouvre la voie des réflexions les plus profondes et les plus fécondes où s'est engagée la spéculation moderne: déjà le *Tractatus de intellectus emendatione* avait mis en évidence la connexion de l'analyse mathématique et de l'analyse réflexive» (*Physique et Métaphysique*, en *Septimana Spinozana*, La Haya, M. Nijhoff, 1933, p. 47). El corolario de ese «matematismo» sería, para Brunschvicg, toda una «filosofía de la libertad», impregnadora del espíritu moderno.

[77] «Malgré la souveraine indifférence de l'*Ethique* à nos petits besoins humains, à nos finalités subjectives (...) le spinozisme n'a cessé d'attirer, de fortifier, et demeure un foyer où des hommes sont venus, viennent et viendront chercher le rude encouragement d'une pensée probe (s'il en fût!) parfaitement sereine et apaisante. Mais qui s'adresserait pour cela au *Discours de metaphysique* ou à la *Théodicée?* Sur ce plan, Leibniz, qui pouvait jouer sur tous les tableaux (...) a perdu; Spinoza, refusant de jouer, a gagné» (*Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1962. Prefacio, p. 24).

[78] A. M. Deborin, *Spinoza's World's View* (trad. inglesa del estudio *Mirovozzreniye Spinozy)*, artículo recogido por E. L. Kline, *Spinoza in soviet philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952, p. 90). Criticando una reunión, en La Haya, de la *Societas Spinozana*, dice Deborin: «ninguna voz se levantó allí para gritar sonoramente a todos aquellos educados caballeros: 'sois unos mentirosos desvergonzados'» (p. 90); pues «para nosotros» —afirma Deborin— «Spinoza es esencialmente un gran ateo y materialista» (*ibidem*). Es posible que Deborin hubiera extendido su acusa-

ción de «idealismo» a, por lo menos, gran parte de los tres textos que son el objeto de nuestras tres anteriores notas.

[79] G. Deleuze, *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult* (en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (1969), p. 437.

[80] *Ob. cit.*, p. 426.

[81] M. Gueroult, *Spinoza, I: Dieu (Ethique, I)*, París, Aubier-Montaigne, 1968. Pueden verse, además del citado artículo de Deleuze: P. Agaesse, *Le Spinoza de M. Gueroult* (en *Archives de Philosophie* —París—, 32 (1969), pp. 288-96; G. Dreyfus, *La méthode structurale et le «Spinoza» de Martial Gueroult* (en *L'Age de la Science* —París—, 1969, n. 3, pp. 240-75).

[82] Gueroult, *ob. cit.*, p. 12.

[83] *Ob. cit.*, p. 13.

[84] Deleuze, *ob. cit.*, pp. 427-28: τὸ λέγειν frente a τὰ λεκτά: la distinción lógica estoica (traspuesta en la no menos clásica «Noesis/Noema» de la tradición fenomenológica) es, según parece, usada por Deleuze para «decir» que la *fórmula acabada, dada* como objetividad independiente de su proceso generador, no recogería el pensamiento en su proceso generador —en su «producción»—, y que habría que captar el pensamiento en su producción, pero teniendo en cuenta que esa producción es la *misma* fórmula acabada, la cual, a su vez, no recoge el pensamiento en su producción..., etc., etc. La solución a todo ello, claro está, consiste (esperamos) en recoger el pensamiento en su producción, y a la vez no separarlo de la fórmula acabada dada, lo cual se reconocerá sin duda como una verdad absolutamente necesaria. Puesto que Deleuze abomina de la *dialéctica* (véase *Nietzsche y la filosofía*, trad. esp., Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 220 ss., donde la reexposición «desde dentro», o simpatética, de Nietzsche, así como la alusión a Stirner, son hechas sin duda *ex abundantia cordis)*, en cuanto que la dialéctica ignoraría el *quién* y la *diferencia* («la dialéctica se nutre de oposiciones porque ignora los mecanismos *diferenciales* diversamente sutiles y subterráneos...» —p. 221, subr. nuestro—; «desprovista de su pretensión de rendir cuentas de la *diferencia*, la contradicción aparece tal cual es: perpetuo contrasentido...», p. 222, subr. nuestro), es normal que Deleuze capte, a su vez, la «diferencia» que hay entre la clase de planteamiento que hemos recogido más arriba y un cierto planteamiento «dialéctico» (y, por cierto, un planteamiento sin previsible solución): nosotros confesamos no ver bien esa «diferencia».

[85] Unamuno, anticipando este aspecto de la «filosofía estructuralista» (aunque seguramente *no* anticipándose a Nietzsche), escribía en *Cómo se hace una novela:* «...el nóumeno inventado por Kant es de lo más fenomenal que puede darse, y la sustancia, lo que hay de más formal. El fondo de una cosa es su superficie». Como se sabe, Heidegger puso el acento en esa «autonomización del fenómeno» como punto esencial nietzscheano: la supresión de la antítesis platónica «apariencia/realidad» realizada, según Heidegger, por Nietzsche («...die 'scheinbare Welt' ist nur die sinnliche Welt nach der Auslegung durch den Platonismus. Durch die Abschaffung dieser öffnet sich erst der Weg, das Sinnliche zu bajahen und mit ihm auch die nitchtsinnliche Welt des Geistes» *(Der Wille zur Macht als Kunst*, en *Nietzsche*, Stuttgart, Neske, 2.ª ed., 1961, vol. I, p. 242) conllevaría una «neue Auslegung der Sinnlichkeit» (p. 243), en donde la «apariencia sensible» ès tan verdadera como la *verdad*, ya que la «verdad», a su vez (la «verdad» como «estabilidad»: «das Wahre als das Beständige», p. 247), «ist eine Art von Schein» (justificada por su «valor para la vida») *(ibidem)*. Al decir Nietzsche que «la apariencia es la única realidad», indicaría, no que lo real sea aparente, sino que *todo* lo real (y en esa totalidad se incluye, con tan legítimo título como la pretendida verdad «profunda», el mundo de lo fenoménico dado en el puro «aparecer cambiante») «ist in sich perspektivisch» (p. 248). Dicho de otro modo: que hay una *razón* inmanente en lo «apariencial», que lo fortuito y azaroso es racional, en cuanto fortuito y azaroso. Creo que este tipo de interpretación debe ser mencionado como una fuente importante de la «filosofía estructuralista» (aunque, por supuesto, habría fuentes más remotas); no parece casual, ni mucho menos, la aparición de la «reivindicación de Nietzsche» en ambientes más o menos «estructuralistas»

(pensemos, en Francia, en Klossowski, Blanchot, o el propio Deleuze, y, en nuestro país, en Eugenio Trías). El tema de la *apariencia, única realidad* es el tema mismo de la *«mascarada» racional* a que, entre nosotros, Trías se ha referido.

[86] Gueroult, *ob. cit.*, p. 14.

[87] J. L. Borges, *Pierre Menard, autor del Quijote* (en *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 47 ss.).

[88] Gueroult, *ob. cit.*, p. 14.

[89] *Ob. cit.*, cap. III; esp. pp. 109-111. Cfr. Deleuze, *ob. cit.*, pp. 429 ss.

[90] En cuanto que «la apariencia sensible se convierte, en la Estética, en verdadero fin de sí misma», a la que se accede por el *ingenium venustum connatum (Estética*, pgr. 29: *apud* Abbagnano, *Historia de la filosofía*, t. II, pp. 361-363.

[91] La diferencia de Baumgarten y Kant es bien conocida: en Baumgarten, la «autonomía de lo fenoménico» es relativa, entendida como «conocimiento inferior»; en Kant, simplemente, *no* es conocimiento (ya que el *juicio reflexionante* «estético» se ejercita sobre la subjetividad y no emplea *conceptos* («Das Geschmacksurteil unterscheidet sich darin vom dem logischen: dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Objekt, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumiert (...) Gleichwohl aber ist es darin dem letztern ähnlich, dass es eine Allgemeinheit und Notwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Objekt, folglich eine bloss subjektive vorgibt» *(Kr. d. U.*, I, I, 2, prgrf. 35; ed. Cassirer, t. 5, p. 360). Pero la *autonomía* se mantiene en ambas versiones.

[92] Nos referimos, p. ej., a Nietzsche en el sentido mencionado más arriba —nota 85—; la idea de la realidad como «perspectiva inmanentemente ordenada» aparece, a veces, como «filosofía implícita del artista», en cuanto éste pueda considerar que la «interpretación» «empobrece» su obra, *reduciéndola* y eliminando su *riqueza fenoménica.* Frente a ese empobrecedor reduccionismo, se tiende a decir que la obra «es lo que *está ahí...»*, etc. En este sentido —por citar un ejemplo— se producen afirmaciones de tanto éxito en los medios artísticos (pese a, o a causa de, su palmaria ingenuidad) como las contenidas en el ensayo de Susan Sontag *Contra la interpretación* (trad. esp., Barcelona, Seix Barral, 1969). Un cierto esteticismo anarquizante no es infrecuente en tales manifestaciones, sentido como horror a la *legalidad*, que anularía las «ricas» *expresiones de la personalidad.* La visión inmanentista de que nos ocupamos podría ser puesta en relación con este orden de ideas.

[93] Cfr. *Kr. d. r. V.*, ed. Cassirer, t. 3, pp. 561 ss.

[94] En favor de la genuina «autenticidad spinozista» del KV, ver, p. ej., H. G. Hubbeling *(Spinoza's Methodology*, cit.) o C. De Deugd *(The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966). En contra, p. ej., Madeleine Francès *(ob. cit.*, p. 230 ss.), o G. H. R. Parkinson *(Spinoza's theory of knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1954), entre autores relativamente recientes. Puede merecer nota esta afirmación de Appuhn: «On peut trouver surprenant que Spinoza, ni dans ses lettres, ni dans ses ouvrages postérieurs, ne fasse allusion d'une façon nette au *Court Traité» (Notice* previa a la trad. francesa del KV, *cit.*, p. 22, n. 2); «il faut donc admettre que Spinoza considérait son premier ouvrage comme une ébauche trop imparfaite» *(ibidem).* En la controversia clásica del siglo XIX sobre el KV, Trendelenburg *(Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken*, en *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlín, 1867, según noticia de Appuhn, *ob. cit.*, p. 22) había llegado a atacar la autenticidad de las notas del KV como no siendo de la mano de Spinoza. En el prefacio a la primera ed. alemana del KV (Tübingen, 1870), Sigwart refutó esa acusación. La controversia más importante se mantuvo acerca de la autenticidad de los dos *Diálogos* intercalados en la parte I, o, por lo menos, acerca de su fecha de redacción. Acerca de todo esto, véase Appuhn, *ob. cit.*, pp. 23 ss.

[95] En este sentido, el cartesianismo le habría suministrado los marcos técnicos para desarrollar sus ideas, originariamente al parecer monistas o panteístas. El *Deus sive Natura* está ya, desde luego, explícito en el KV (I, II, 12). Cfr. Siwek, *ob. cit.*, pp. 38 ss.

[96] Cfr. Appuhn, *Notice* cit., pp. 27-28.

[97] Spinoza afirma de sus PPhC: «Ego cuidam juveni, quam meas opiniones aperte docere nolebam, antehac dictaveram» (*Ep.*, XIII, a Oldenburgh; Geb., IV, p. 63). Se trata del Casearius a quien Spinoza —por motivos ignorados— dio clase en Rijnsburg, y de cuya juventud (si no de su inteligencia) no tenía muy buena opinión: «...nullus nempe mihi magis odiosus, nec a quo magis severe curavi quam ab ipso quamobrem te omnesque notos monitos vellem ne ipsi meas opiniones communicetis nisi ubi ad maturiorem aetatem pervenerit, nimis adhuc est puer, parumque sibi constants, et magis novitatis quam veritatis studiosus» (*Ep.*, IX, a De Vries; Geb., IV, p. 42). Más tarde, como se sabe, Casearius, clérigo en Malabar, se distinguió como colaborador en una importante obra de Botánica (cfr. Meinsma, *ob. cit.*, p. 189).

[98] Meyer es más bien confuso cuando afirma, en un lugar: «Nec tantum in Axiomatibus proponendis, explicandisque, sed etiam in ipsis Propositionibus, *caeterisque conclusionibus* demonstrandis *a Cartesio saepissime recedit...*» y, más adelante, dice: «Cum enim discipulum suum Cartesii Philosophiam docere promisisset, religio ipsi fuit, ab ejus sententiae latum unguem discedere, aut quid, quod dogmatibus ejus aut non responderet, aut contrarium esset, dictare. Quamobrem *judicat nemo, illum hic, aut sua, aut tantum ea, quae probat, docere*» (*Geb.*, I, p. 131; subrayados nuestros). Meyer puntualiza más adelante (pp. 132-33) que Spinoza se opone a Descartes, aunque no en el texto de la presente obra, en doctrinas tales como la de la «incapacidad humana para comprender ciertos misterios» (efectivamente, en el Apéndice de la parte I de la *Etica*, Spinoza llama *asylum ignorantiae* a la consideración según la cual «Dios está por encima de nuestra comprensión» [*Geb.*, II, p. 81], crítica que va dirigida contra Descartes, según parece). Pero el caso es que *incluso* en el propio texto, al parecer (y según Meyer) «fielmente» cartesiano, de los *Principia*, hay resonancias puramente spinozistas bastante evidentes. Así, en la parte I: Prop. VII, Sch., Prop. IX, Sch. (donde Spinoza insinúa que la Extensión pueda ser atributo divino), Prop. XV, Sch. (con la afirmación tajante de que «el error no es nada positivo»), Prop. XVII, Cor., Prop. XX (donde la tesis de la preordenación divina de todas las cosas *no* va acompañada, como *sí* lo va en Descartes —cfr. *Principes*, I, 40; Adam-Tannery, IX-2, p. 42— de la afirmación del libre albedrío). Como dice Appuhn: «Tout en l'exposant (la doctrina cartesiana) on voit fort bien qu'il la juge, sait exactement à quel moment précis sa pensée propre cesse d'être d'accord avec celle de Descartes; cela bien entendu, est surtout apparent dans la première partie...» (*Notice* preliminar a la trad. de los *Principia, ob. cit.*, p. 225). En cuanto a la segunda parte —la que contiene la *física* cartesiana— es cierto que las opiniones de Spinoza acerca de su validez fueron cambiando (ver, p. ej., *Ep.*, XXXII, a Oldenburgh, donde Spinoza reconoce la falsedad de la sexta regla del choque —Geb. IV, p. 174—; en el *TThP* parece admitir Spinoza la tercera ley de la naturaleza, de Descartes —tal como éste la formuló en *Principes*, II, 40; A-T, IX-2, p. 86— aunque ello no implica la aceptación en concreto de las concretas leyes del choque que la desarrollaban). En sus últimas cartas a Tschirnhaus (*Ep.* LXXXI y LXXXIII; Geb. IV., pp. 332 y 334) Spinoza criticaba decididamente la mecánica cartesiana, anunciando una «nueva física», incoada —en cuanto a su orientación ontológica más general, pero sin desarrollo físico concreto— en los lemas *post* Prop. VIII de la segunda parte de la *Etica*. De esto hablaremos más adelante; digamos aquí que la mecánica y, sobre todo, el proyecto mecanicista cartesiano inspiró a Spinoza, y que incluso su doctrina de la *forma de formas* (contenida en los Lemas citados) no tendría por qué ser tan completamente anticartesiana, y tan «biológica, antimecanicista» como muchas veces se ha pretendido (*infra*, cap. IV).

[99] K. Fischer, *Spinoza* (4.ª ed., Heidelberg, 1899, pp. 306 y ss.); J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, cit., pp. 83-138. Discusión prolongada en sus respectivos discípulos Wielinga (*Spinozas C.M. als Anhang zu seiner Darstellung der Cartesianischer Prinzipienlehre*, Heidelberg, 1899) y Lewkowitz (*Spinozas Cogitata Metaphysica*, Breslau, 1902).

[100] Para Dunin-Borkowski (*Aus den Tagen Spinozas*, cit., I, p. 298 y s.) los

*Cogitata* serían escolástica tardía, «usada» por Spinoza sin creer, propiamente, en ella. Ya vimos más arriba (nota 22) cómo Suárez estaba presente en esa influencia.

[101] Parkinson, *ob. cit.*, p. 6; cita en apoyo *Eth. I,* Prop. XIX Sch., y fragmentos de las *Ep.* XIX, XXI, XXXV, XL, L y LVIII. En igual sentido Hallett, *Aeternitas* cit., pp. 64-65, defiende la genuinidad espinozista de ambas obras.

[102] *CM,* II, cap. V. Sobre la conexión Suárez-Descartes-Spinoza en torno a las clases de distinción, cfr. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, Minuit, 1968), pp. 22-31. En los *CM,* la terminología, y el sentido de la clasificación de las distinciones son, evidentemente, cartesianos (cfr. Descartes, *Principes,* I, 53, 60-61-62 (A-T, IX-2, pp. 48 y 51-52-53).

[103] C. De Deugd ha criticado la minusvaloración de estas obras, actitud que atribuye a una equivocada tradición exegética germánica (cfr. *The significance...* cit., pp. 10-14).

[104] Véase H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary* (Oxford, Clarendon Press, 1940), pp. 11-14. Joachim da un elenco de textos del DIE «reelaborados» por la *Etica;* así *Eth.* IV Praef. (sobre el bien y el mal), *Eth.* II, Prop. XVIII (sobre la memoria); o II, XXI Sch., y XLIII Sch. (sobre cuestiones en torno a «Idea e *ideatum*», *idea ideae,* criterio de verdad, etc.).

[105] A. Darbon, *Etudes spinozistes* (París, P.U.F., 1946), pp. 11-68; en especial, 55-56. Sin duda, todo este problema está ligado al de la redacción de lo que Spinoza estimó que iba a ser su *Philosophia* (de la que el DIE podría haber sido una introducción: véase Freudenthal, *Spinoza Leben und Lehre,* cit., pp. 107-8). La tesis de Freudenthal ha sido criticada y, sin duda, la interpretación de la *Ep.* VI, en que se basa, es muy difícil. Pero parece plausible pensar que el DIE quedó como «obra suelta» al autonomizarse cada vez más aquella *Philosophia* que acabaría llamándose *Etica.*

[106] Como se sabe, el juicio condenatorio de Spinoza sobre la horda, instigada por el partido orangista clerical-puritano, que asesinó a los hermanos de Witt, ha sido recogido por Leibniz: «J'ai passé quelques heures après dîner avec Spinosa; il me dit qu'il avait été porté, la jour des massacres de MM. de Witt, de sortir la nuit et d'afficher quelque part, proche du lieu des massacres un papier où il y aurait *ultimi barbarorum...*» (carta al abate Galloys de febrero de 1977; *apud* Friedmann, *Leibniz et Spinoza* cit., p. 79). El pasaje abona las opiniones de algunos (cfr., p. ej., Siwek, *ob. cit.,* p. 94) como indicio de un necesario cambio de actitud de Spinoza hacia «el pueblo». Pero, aunque quienes asesinaron a los Witt no podían ser simpáticos a Spinoza, éste siguió sosteniendo ser la democracia el régimen más perfecto, porque en esta apreciación no entraban para nada simpatías hacia «el pueblo» —que Spinoza probablemente no experimentaba— sino desarrollo racional de ciertos principios.

[107] Una enérgica reafirmación reciente del «democratismo» de Spinoza se contiene en R. Mac Shea, *The political philosophy of Spinoza* (New York, Columbia U.P., 1968): «Spinoza's defense of De Witt regime and of dispersed aristocracy has been mistaken for a shift from the preference for democracy evinced in the *Tractatus Theologico-politicus* to a preference for aristocracy in the *Tractatus politicus.* As we shall show, only the most casual reading could bring about such a belief; a more exact study of the text shows quite the opposite» (p. 123): cfr. págs. siguientes, hasta la 135.

[108] En el *TP* hay textos como éstos: «...qui credunt posse fieri, ut unus solus summum Civitatis Jus obtineat, longe errant. Jus enim sola potentia determinatur (...) at unius hominis potentia longe impar est tantae moli sustinendae» (c. VI; Geb. III, p. 298). *Por eso,* «...imperium, quod absolute Monarchicum esse creditur, sit revera in praxi Aristocraticum» *(ibidem).* De acuerdo con esa imposibilidad de que sea auténticamente «absoluto» el poder del monarca (lo cual es percibido por Spinoza como un inconveniente), Spinoza añade, hablando de la Aristocracia, en el cap. VIII: pues hemos dicho que el poder de un hombre no basta a llevar la carga del Estado, esa afirmación «sine manifesto aliquo absurdo de Concilio satis magno enunciare nemo potest» (Geb. III, p. 325): *Por eso,* «imperium, quod in Concilium satis mag-

num transfertur, absolutum esse, vel ad absolutum maxime accedere» *(ibidem)*. Ahora bien, el poder aristocrático, aun aproximándose al «absoluto» —y a significar, así, la máxima expresión de la soberanía, entendida como *potencia*— se da alguna razón por la que «in praxi absolutum non sit», y esta razón es la ocasional oposición del pueblo (pp. 325-26). Pues bien: cuando Spinoza empieza su inconclusa disertación sobre la Democracia, dice: «Transeo tandem ad tertium, et *omnino absolutum* imperium, quod Democraticum appellamus» (p. 358, subr. nuestro). Hay, como se ve, una clarísima gradación ascendente, de menor a mayor «absolutez», en el *TP*, gradación que lo es también de «plenitud de esencia», pues, como ha dicho, el derecho se determina por el poder, y así, la Democracia es más auténticamente «potente», o sea, tiene «más derecho» (es *más «Estado»*, aunque todos lo sean) que las otras formas. Creo que el profesor Tierno Galván no da todo su valor a la igualdad «esencia = potencia» cuando confiesa no entender (ver nota de la p. 214 de su traducción del TP) la cuestión de la «absolutez» del poder en las relaciones «aristocracia-pueblo». Cuando Spinoza dice que, bajo la Aristocracia, el poder no retorna al pueblo (salvo que... efectivamente, retorne, pues la muchedumbre impone miedo, en ocasiones, a la oligarquía), quiere decir que es improbable que retorne, pero no lo «prohibe en abstracto» (¿cómo podría hacerlo?). Tierno sobreentiende —parece— que si el pueblo tiene «derecho», como dice Spinoza, a transmitir ese poder, no se ve por qué no va a tener «derecho» (así, en abstracto) a revocar el poder de los oligarcas: Spinoza estaría errado en ese punto. Pero Spinoza no piensa los «derechos» en abstracto, sino que piensa en *efectivo poder*. Por eso la Democracia es «completamente absoluta»; porque su concepto envuelve la unión de los poderes particulares —de todos—, y así, el poder no puede sentirse coaccionado desde algo externo a él, pues que no hay nada externo a él. Tierno tampoco parece haber visto bien la concepción del «derecho» como «fuerza» (el democratismo de Spinoza es realista, y no incluye la menor complacencia hacia el *vulgo)* cuando, en su traducción del *TThP* (p. 56) vierte como «derecho *sobre* todo» lo que en Spinoza es «ius *ad* omnia» (cfr. Geb., III, p. 189), en cuanto interpretación del «derecho natural»; ver eso como un *ius ad rem* —más bien que el estático *ius in re*— implicaría una concepción dinámica de la esencia (últimamente puesta de relieve como fundamento del reconocimiento spinozista de la dimensión histórica) que la traducción de Tierno, por tantos conceptos meritoria, no recoge aquí con claridad.

[109] A. Rivaud *(Histoire de la philosophie,* cit., p. 274) se ha referido a la ironía de Spinoza en estas materias. Clásicamente, Van der Linde *(Spinozas Lehre und deren Nachwirkung in Holland,* Götingen, 1862) ya habría hablado de «hipocresía»; en cambio, Menzel *(Spinoza und die Collegianten,* en *Archiv f. Geschichte d. Ph.*, XV (1902), pp. 277-98) habría sostenido que Spinoza era «cristiano de corazón»... Freudenthal *(Spinoza Leben und Lehre,* cit., I, cap. VII) habría restringido los alcances «spinozistas» del *TThP*. Más recientemente, Hubbeling *(ob. cit.)* en la línea de la reivindicación del pensamiento político de Spinoza (común hoy sobre todo entre autores franceses) parte del reconocimiento spinoziano de las pasiones como *realidades* para sostener la autenticidad spinozista del *TThP*. «The state where we have to deal with the emotions and passions of the great masses of people cannot be built on reason alone...» (p. 5). Y ocuparse de esos temas es ocuparse, también, de realidades.

[110] Cfr. DIE, Geb., II, p. 9: «deinde formare talem societatem qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facilline, et secure eo perveniant».

[111] En el sentido de la «implantación gnóstica» de la filosofía a que G. Bueno se ha referido (Cfr. *El concepto de «implantación de la conciencia filosófica». Implantación gnóstica e implantación política,* en *Homenaje a Aranguren,* Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 37-71).

[112] La célebre Prop. LXXIII del Libro IV de la *Etica* (Geb. II, p. 264).

[113] Kolakowski, *P. Bayle critique de la métaphysique spinoziste de la Substance* (en *Pierre Bayle: le philosophe de Rotterdam,* Amsterdam-París, Elsevier-Vrin, 1959), p. 80, n. 34.

CAPITULO **2**

# *El modelo ontológico del «Materialismo filosófico».—La materialidad ontológico-general y los tres géneros de materialidad ontológico-especial*

El modelo que vamos a aplicar al pensamiento de Spinoza responde literalmente a la doctrina expuesta por el profesor Gustavo Bueno en su obra *Ensayos materialistas*. Puede considerarse, pues, lo que aquí vamos a decir como un estudio que tiene por objeto el desarrollo histórico parcial del cuerpo de doctrina allí expuesto [1]. Las referencias que a dicha obra vayamos haciendo lo son a los dos «Ensayos» de que consta (que citaremos *Ensayo I*, *Ensayo II*), titulados respectivamente «Materialismo filosófico» y «Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad».

Advirtamos, desde luego, que de la exposición y síntesis de las doctrinas contenidas en dicha obra somos enteramente responsables, así como de su interpretación global, y a la hora de aplicarlas al pensamiento de Spinoza. Exponemos aquí nuestra manera de entender dichos *Ensayos* (y no en toda su complejidad, por supuesto, sino en aquellos rasgos generales que nos convengan más especialmente para los propósitos históricos de este trabajo), y el modo como entendemos que son aplicables a la filosofía de Spinoza; modos de entender que pueden no coincidir con los del autor, cuya posiblidad de rectificación queda en todo caso abierta.

* * *

«Materialismo filosófico» conlleva la distinción entre dos planos —en principio— «tradicionales»: el plano de la Ontología general y el de la Ontología especial. La distinción encuentra, por ejemplo, un lugar académico clásico en Wolff: la realidad se organiza en tres regiones del ser («Mundo», «Alma», «Dios») que constituyen el ámbito de la Ontología especial, y esos tipos de ser alcanzan su unidad en la Idea general de Ser, objeto de la Ontología general [2]. El sentido de la distinción wolffiana habría sido arrumbado con la crítica de Kant (en cuanto a sus pretensiones dogmáticas y, en particu-

lar, en cuanto a la *conexión* entre el Ser en general y las regiones de la Ontología especial), pero la distinción misma habría sobrevivido a la crítica: de un modo u otro, habría sido reproducida por la filosofía idealista, el materialismo dialéctico, e incluso por el moderno positivismo [3]. La doctrina del «materialismo filosófico» reproduce asimismo esa distinción, en cuanto considera que una Ontología materialista debe distinguir entre la idea *ontológico-general* de Materia (M) (correspondiente a la de «Ser» de la Ontología general clásica), y los tres géneros ($M_1$, $M_2$, $M_3$) de materialidad *ontológico-especial*. Naturalmente, esta reproducción no pretende trasladar al materialismo los componentes indudablemente metafísicos de la distinción tradicional. La doctrina del materialismo filosófico intenta, sí, «recuperar la metafísica» —frente a las usuales acusaciones según las cuales ésta no sería sino un conjunto de vaciedades— mostrando que trata con auténticos problemas ontológicos, reiterados más tarde incluso cuando la metafísica se considera definitivamente «superada»; pero esta recuperación de la metafísica no quiere incurrir, ella misma, en la actitud metafísica. La exposición que vamos a hacer del materialismo filosófico constituye, en cierto modo, el desarrollo de esa «recuperación no metafísica de la metafísica». Naturalmente, muchos problemas de fondo quedarán aquí entre paréntesis; pues, a nuestros efectos *mínimos*, nos importa solo exponer con claridad las líneas generales del esquema que luego vamos a tomar como pauta, sin que podamos comprometernos a fondo en su defensa e ilustración.

## I

Desde el punto de vista ontológico-general, el materialismo se constituye, fundamentalmente, como una doctrina *crítica*, como todo lo contrario que el dogmatismo. Y es crítica, ante todo, porque la Idea de Materia (en cuanto Materia ontológico-general [M]), en cuanto Idea *filosófica* (y no mítica o metafísica) es asumida como la Idea de una radical *pluralidad*, *no* sometida a una *legalidad universal*. Es la Idea misma de «Universo» —de «Cosmos»— en cuanto totalidad omnicomprensiva *ordenada*, la que la Idea de Materia cuestiona: por eso es crítica. El materialismo, en el plano de la Ontología general, es una doctrina enérgicamente opuesta al *cosmismo*; en cuanto Ontología general, el materialismo es una doctrina *acosmista*. Es, en definitiva, un *anti-monismo* o, si se prefiere, un *anti-holismo*. La idea de que «todo está conectado con todo», conforme a un orden que preside la *omnitudo realitatis*, u *omnitudo entis*, es considerada aquí como el *prototipo de idea metafísica*, desde el plano ontológico-general (el que considera al «ser en general» o la «Materia en general»). La *Materia es pluralidad (partes extra partes)*: es lo contrario de la Unidad; «la Materia es Una» resulta ser la «proposición archimetafísica», por así llamarla, aunque ello —por supuesto— no quiere decir que «hay algo que *no* es materia» (que es «espíritu», por ejemplo). *Solo* hay materia, pero esa materia «se dice de muchas maneras»...

De hecho, esta caracterización de la Metafísica como, precisamente, lo que

versa sobre la totalidad omnicomprensiva ordenada ha sido ya practicada (incluso sin que ello significase una crítica): recuérdese, por ejemplo, a Bradley [4]. Desde el momento en que la tarea de la filosofía se concibe, en primer lugar, como una tarea precisamente crítica (crítica de las evidencias recibidas en el proceso formativo, proceso efectuado en el seno de una comunidad, que es siempre —por emplear la expresión de G. Bueno— una «matriz mítica» de la conciencia) [5], el *regreso* crítico desde las conexiones «recibidas», desde el orden *aparente*, hacia un concepto límite en el que todas las conexiones, en todos sus contextos posibles, se rompen, y «la» realidad aparece como pura pluralidad, significa el ejercicio, llevado hasta últimas sus consecuencias, de esa racionalidad crítica que es el principio de la filosofía: «el Ser se dice de muchas maneras». Se dice, en el límite, de una *infinidad* de maneras.

Caracterizar esa visión de «la realidad» en su conjunto (visión que niega, precisamente, haber tal cosa como «la realidad en su conjunto») como *materialista*, puede acaso parecer escandaloso. ¿No hay, por ventura, unas «leyes necesarias» de «la Materia», leyes deterministas, que ordenan esa Materia en su conjunto, a las que todo está sometido, y no es la creencia en esas leyes un componente esencial de lo que ordinariamente se entiende por «materialismo»? ¿Acaso no ha sido calificada la negación de tales leyes como una muestra palmaria de *idealismo*, más o menos burgués? [6]. Sin duda, las discusiones entre marxistas y antimarxistas, basadas en las recíprocas acusaciones, respectivamente, de «ingenuidad espistemológica» (el *realismo* ingenuo que una amplia tradición marxista habría practicado, según sus detractores) y de «vacuidad ontológica» (el escepticismo, típicamente «reaccionario», que la hipercrítica gnoseológica conllevaría, según sus adversarios), discusiones que arrojarían la imagen de una doctrina «*acrítica*» del Ser oponiéndose a una doctrina «*hipercrítica*» del Conocimiento, hace ya tiempo que han alcanzado, al menos en apariencia, un más elevado nivel de sofisticación. Sin embargo, resulta difícil disociar la Idea de Materia de la Idea de Orden, de Cosmos; entre otras cosas, porque esa disociación podría desalentar a quienes cifran precisamente en la asociación de esas ideas la posibilidad de realización de sus aspiraciones prácticas.

Y, sin embargo, una de las pretensiones de la doctrina del materialismo filosófico que aquí recogemos es la de criticar esa asociación «Materia-Cosmos», por considerarla como una hipóstasis injustificada de uno de los *géneros* especiales de materialidad; por considerarla, hablando «académicamente», como la confusión de lo que es una parte de la Ontología especial con la Ontología general. Lo hipostasiado sería, en este caso, la Idea ontológico-especial de «Mundo»: la *materia* a la que «Mundo» alude es la materia *corpórea*, y las leyes que harían un «cosmos» de esa materia, serían las leyes de la materia corpórea. El *cosmismo* se apoyaría, entonces, en un *corporeísmo*: en una concepción —equivocada— de «la» Materia como consistiendo, exclusivamente, en «cuerpos» (la *res extensa*).

Seguramente todavía puede parecer escandaloso que se niegue la «corporeidad» de la Materia ontológico-general. Y puede parecerlo porque la alter-

nativa a la «corporeidad», muy a menudo, es concebida como «espiritualidad». Y una «materia no-corporal», *esto es*, «espiritual» sería, sin duda, algo muy escandaloso y definitivamente extravagante como empleo del lenguaje. Pero ese «esto es» es, precisamente, lo que se cuestiona aquí. Alegar el contexto «materia / espíritu», entendido como disyunción exclusiva, y única pertinente, sería capcioso, según pretendemos.

La «corporeidad» como propiedad esencial de la materia aparece, para la concepción materialista aquí recogida, como una idea mitológica o, en todo caso, metafísica: una *metafísica corporeísta*. Esa visión corporeísta de la materia estaría presidida por la evidencia «mundana» según la cual no tratamos sino con cuerpos extensos (y preferentemente *sólidos*: los gases son, «mundanamente», mucho menos evidentes y prácticamente «espirituales»). «En el fondo» de lo extenso-corpóreo no podría haber sino lo extenso-corpóreo, a su vez: porque, de otro modo, no podríamos siquiera imaginarnos cómo *manejar* esa realidad (la manipulación de objetos, indisociable de nuestro conocimiento, parece efectivamente *exigir* esa corporeidad, aunque sea a nivel «microscópico»). Esta exigencia es, desde luego, perfectamente legítima; es más, no necesita, realmente, ser «legitimada», pues pertenece a aquellas evidencias prácticas que presiden de un modo trascendental nuestro trato con la realidad: es la *escala humana corpórea* —somos cuerpos, a todos los efectos prácticos y, *por tanto*, tratamos con cuerpos a cuyo nivel se da nuestra práctica, que no «se legitima» porque, al contrario, es ella, en el sentido kantiano, «legisladora de la razón». Pero esta exigencia, lo único que *exige*, en realidad, es la *posibilidad de representación*, a la escala humana corpórea, de los procesos materiales, si efectivamente esos procesos han de ser controlados. Por vía de ejemplo: tratar con partículas elementales exigiría la «corporeidad» de cosas tales como aceleradores de partículas, o «rastros» (rayas) que aparecen en placas fotográficas, pero esa exigencia nada dice de la «corporeidad» de las *partículas mismas*, «en sí». Pensar como corpóreas cosas como los átomos o los piones es un ejercicio de la imaginación, pero en modo alguno puede decirse que «exprese la efectiva realidad» de esos átomos o piones. Muy al contrario, lo que la Física nos dice de tales entidades hace, precisamente, dificultosa su imaginación en términos de lo que ordinariamente se entiende por «corpóreo»: «cuerpos» cuya estabilidad es (como en el caso del pión), de $2{,}5 \cdot 10^{-8}$ segundos, o, como en el caso del kaón neutro ($K^0_2$), de $5{,}6 \cdot 10^{-8}$ segundos, más bien arrojan la imagen de un perpetuo fluir que de algo «sólido y estable» como «último estrato» de *la* realidad. Lo que, en definitiva, ocurre, es que *la idea misma de «último estrato» de la realidad es metafísica*: plantearse el problema del conocimiento de «la» realidad como si consistiese en la profundización microscópica de los cuerpos hasta llegar a sus «componentes últimos» significa retransitar la vía presocrática de la búsqueda del αρχή, o la vía metafísica del «atomismo».

Aclaremos rápidamente que las connotaciones *indeterministas* que a veces son asociadas a esa imagen de la realidad física nos parecen, en cuanto indeterminismo global, tan metafísicas como el «determinismo global» que esta-

mos describiendo y criticando. Lo que queremos decir es que hablar de «la» Realidad en términos de «realidad física» significaría moverse en un terreno ontológico-especial (el del primer género de materialidad especial) y, en ese terreno, es donde las cuestiones en torno al determinismo o indeterminismo tienen su oportuna colocación. El prejuicio, que impediría reconocer eso, vendría dado por una concepción corporeísta para la cual, si la realidad no se *reduce* a materia corpórea (esté o no regida por legalidades deterministas) entonces se sobreentiende que uno habla de «espíritus» irreducibles a la «materia». Pero, según se mantiene aquí, el «reino de los espíritus» está situado en otro nivel de materialidad ($M_2$) que el de los cuerpos del «Mundo» ($M_1$), y la trasposición de las propiedades y categorías del Mundo, entendido como una unidad, a la materia, significaría la «invasión» de la Ontología general por una parte de la Ontología especial [7].

Ese materialismo corporeísta (que aquí tildamos de metafísico), difundido por distintas vías, y en concepciones del mundo antiguas y modernas, sería un materialismo *no-filosófico*. «Materia» es «cuerpo», «bulto» —aunque sea «muy pequeño...»— para él. El *temor al espiritualismo* se configura en él como el temor a lo que de inestable e *inasible* posean las entidades «no corpóreas». En este sentido, las reacciones espiritualistas frente al corporeísmo materialista se han apoyado muchas veces en la consideración de que la «materia» —la *propia* materia estudiada por la ciencia física— no poseería aquellas propiedades «corpóreas». Todo esto ha dado lugar, desde hace mucho tiempo, a numerosas disputas y malentendidos, donde corporeísmo y espiritualismo se han revelado como dos clases de metafísicas, constituyéndose cada una de ellas —como diría, entre nosotros, Trías— en la «sombra» de la otra [8], y ambas prisioneras de una capciosa disyunción exclusiva. Cada crítica de una determinada concepción «corporeísta» de la realidad, mediante la instauración de nuevas perspectivas científicas, ha parecido «beneficiar» al espiritualismo: así, el tratamiento científico del estado gaseoso de los cuerpos pudo parecer «objetar» al materialismo corpóreo asentado en la «solidez» [9] —de suerte que el espiritualismo (ya, desde sus orígenes, πνεῦμα es algo «gaseoso») pudo concebirse como una especie de «preferencia por el estado gaseoso», esto es, como un *corporeísmo* de otra escala [10]; y el desarrollo de la física nuclear dio lugar, como se sabe, a numerosas esperanzas espiritualistas de «indeterminismo», a través de interpretaciones metafísicamente interesadas (ideológicas) de cosas tales como el «principio de indeterminación» [11]. Hoy mismo, la hipótesis astrofísica de la «creación de materia» en el Universo físico ha dado pie a disputas que solo tienen sentido cuando se piensa *desde* la implícita asunción de que el corporeísmo es la única forma de materialidad, desdeñando la significación que tales hipótesis puedan tener como pertenecientes a *otro* género de materialidad: las propias teorías físicas, internamente consideradas, como «reino de conceptos» —ellos mismos no físicos, ni «espirituales»— que trata de mantener su propia coherencia [12]; desdeñando, en suma, la significación intraconceptual (en el que llamaremos género especial $M_3$) de dichas hipótesis, y asumiéndolas ingenuamente —o menos ingenuamente— como *la Realidad*

(así, en general), en lo que sería una especie de retorno a una situación prekantiana.

Ahora bien; si esa Materia ontológico-general no puede *reducirse*, no ya solo al «Mundo» corpóreo ($M_1$), sino a ningún otro género de materialidad, ¿qué es, entonces? ¿Simplemente una Idea crítica *negativa* (la negación de que la materia se agote en cualquier determinación positiva), acerca de la cual, una vez afirmada simplemente su irreducibilidad, no puede ya decirse nada más?

Ciertamente, como Idea crítica, la de Materia ontológico-general es negativa. Pero «... sería desconocer la esencia de la dialéctica el identificar la negatividad absoluta de la Idea de materia ontológico-general con la negación de la Materia como Idea ontológico-general» [13]. En general, un *conocimiento negativo no* significa la *negación del conocimiento*. Pero, aparte de eso, la negatividad de la Idea de Materia ontológico-general tampoco sería tal que permitiera su equiparación, a todos los efectos, con la Idea de «Nada». No se trata, por supuesto, de decir que, porque la Materia no se reduzca a ningún género especial de materialidad, estos géneros (que, en suma, dan cuenta de *lo que hay*: cuerpos exteriores, subjetividades, esencias) serían meras «apariencias» y que, en definitiva, una crítica regresiva, al negar las apariencias, llega a la total disolución: a la Nada como «única realidad». Cada uno de esos géneros es apariencia solo en tanto que se hipostasía, en tanto que se erige pretenciosamente en «realidad definitiva», a cuyo través se contemplen las demás. Si ello no ocurre así, tales géneros son, precisamente, lo que hay. Y son, por ello, condición para que aquella crítica regresiva pueda efectuarse. Pero este reconocimiento *tampoco* abona la interpretación de la Materia ontológico-general como, meramente, un conjunto de rasgos inducidos de las materialidades ontológico-especiales, o como un universal del que las materialidades especiales «participan distributivamente» [14]. La Idea de Materia es, efectivamente, negativa, pero esa negación no es negación de lo que hay, sino precisamente el resultado de una consideración crítica de la materialidad especial (la materialidad de «lo que hay»), tal que, partiendo inexcusablemente de la *realidad* de esa materia, *dentro del propio contexto de esa realidad*, la misma aparece negada. Cuando, en esa reflexión dentro del contexto de lo que hay, resulta que lo analizado posee partes *inconmensurables* entre sí (los propios géneros de materialidad especial resultan ser inconmensurables), entonces el análisis de lo que hay nos lleva, por así decirlo, «más allá» de lo que hay: el *regressus* crítico sobre las materialidades nos lleva al plano ontológico-general. Se trata de un proceso dialéctico, donde el análisis *dentro* del propio contexto «real» (un análisis «autocontextual») nos remite «fuera» del contexto de partida. Proceder dialéctico que, aunque característico de la filosofía, se encuentra sin embargo presente también en algunos planteamientos al parecer «estrictamente» científicos [15].

Exponer aquí al por menor cuáles puedan ser esos contextos escapa a nuestras pretensiones actuales (véase *Ensayo I*, cap. III). Nos importa solo destacar, a fin de lograr un rápido resumen de la doctrina que estamos exponiendo (y cuyo desarrollo completo no pretendemos, pues se trata de utili-

zarla en su aplicación a la filosofía de Spinoza y no de justificarla prolijamente en cuanto tal doctrina), que, en la relación entre «M» (Materia ontológico-general) y «$M_i$» (Materia ontológico-especial, concepto variable cuyo campo de variabilidad son los tres géneros $M_1$, $M_2$ y $M_3$ de la materialidad especial), si bien se reconoce que «M» cuenta con «$M_i$» como el único punto de partida posible, no se *reduce*, sin embargo, a ella. El proceso, rápidamente, puede exponerse así: la Materia ontológica general (M) se alcanza solo en un proceso crítico regresivo a partir de $M_i$ (conjunto de $M_1$, $M_2$ y $M_3$); pero ese proceso crítico regresivo se da en la mediación de una *Conciencia* (E), que se define, precisamente *por ejercitar dicho proceso* —de suerte que no es ninguna hipóstasis al margen de él—; esa conciencia, entonces, no está «fuera de lo real» (fuera de $M_i$), sino que es el proceso mismo por el que lo real ($M_i$) se constituye como objeto (se reflexiviza) y está, por tanto, *en el contexto* del mundo. Resulta entonces que, en el propio contexto del mundo, se produce una reflexión sobre él tal que realiza un *regressus* crítico, a partir del mundo ($M_i$), pero como $M_i$ no es algo distinto de la misma conciencia (puesto que la *unión* de las materialidades $M_1$, $M_2$ y $M_3$ que «integran» $M_i$ es *puesta* por la conciencia que, a la vez, no está fuera de $M_i$), entonces la materia en cuanto $M_i$ (en cuanto materialidad especial en sus géneros) está incluida en la propia Idea de Materia ontológico-general (M), ya que el *regressus* crítico (M) se da *en* $M_i$; y, sin embargo, «M» *destruye* la pretensión de agotar la materia en $M_i$ (por acumulación de géneros, por ejemplo); luego, dentro del contexto $M_i$, este —por así decirlo— se autodestruye: «la materia como $M_i$ queda contextualizada por la propia Idea de Materia regresivamente obtenida» [16], o sea, en el propio contexto del mundo ($M_i$, como unión de $M_1$, $M_2$ y $M_3$) se produce su destrucción.

Ahora bien: si del hecho de que la conciencia que ejecuta ese proceso pertenezca al «mundo», se infiere que el resultado crítico (M) del proceso regresivo *se reduce* también al mundo, entonces, según la doctrina que aquí se mantiene, se incurriría en «mundanismo», que sería, en todo caso, un monismo y un antimaterialismo.

El *mundanismo* es *monismo*, porque el concepto mismo de «mundo» alude a una *unidad cósmica*; y el monismo es lo contrario del materialismo, porque la Idea de Materia incluye, como nota esencial, la de la pluralidad *(partes extra partes)*. «Monismo materialista» es, pues, una expresión sin sentido, aunque, en ocasiones, haya sido sostenida como doctrina «materialista», de hecho. El rechazo del monismo como prototípicamente metafísico obedece a su carácter inevitablemente dogmático y precrítico. De hecho, la afirmación monista-mundanista supone la asunción acrítica de la *clausura* y la *armonía* del mundo como un todo; pero el mundo ni aun a nivel corpóreo está clausurado (pues la materia corpórea aparece y desaparece), ni es armonioso (pues no puede afirmarse, sin incurrir en dogmatismo, que las partes del mundo sean absolutamente conmensurables entre sí). Históricamente hablando, la consideración de la *infinitud* ha supuesto, desde siempre, una ruptura más o menos explícita con el «cosmismo»: en el infinito (como ya vio Aristóteles y,

antes de él, Parménides, cuyo ser *único* es coherentemente *finito)* no hay posibilidad siquiera de hablar, sin contradicción, de «cosmos», pues «cosmos» supone conmensurabilidad entre partes, y esta no puede establecerse entre partes «infinitas», esto es, cuya conmensurabilidad *actual* nunca puede establecerse [17]. En el origen de la afirmación monista-mundanista se hallan, muy probablemente, representaciones mitológicas del tipo de la «gigantesca unidad de la cúpula celeste», o cosas parecidas.

La Idea de Materia ontológico-general conlleva, pues, la de pluralidad; dicho de otro modo: la de infinitud. Aparentemente, por ello, se halla peligrosamente próxima (e incluso puede pensarse que la realiza plenamente) de la afirmación de un radical *irracionalismo*: «en último término», *el* orden racional sería inasequible. La cuestión, como fácilmente se verá, es muy semejante a la planteada por las discusiones del idealismo alemán en torno al *Noúmeno* kantiano (de hecho, pensamos que la cuestión del Noúmeno reproduce los problemas de lo que aquí llamamos «Materia ontológico-general»). La posibilidad de indentificar lo *noumenal* con lo *irracional* fue, efectivamente, transitada por Schopenhauer (aunque su atribución de ciertos rasgos «antropomórficos» a la Voluntad enturbiara el evidente sentido *crítico* de su recurso al Noúmeno); y, frente a esa posibilidad, la *mundanización* —o sea, la *supresión* del Noúmeno— pudo tomar el carácter de una *racionalización* (aunque la conciencia de sí de la Idea hegeliana introdujese esa «racionalización» *a costa de introducir el cosmismo*: la Razón «astuta»...) [18]. El sentido crítico de la Idea de Materia ontológico-general podría aparecer, acaso, como resuelto en una hipercrítica escéptica, o en un irracionalismo al nivel ontológico-general, ante el cual el mundanismo aparecería como lo propiamente racional... Y a este diagnóstico no serían ajenas las interpretaciones que un clásico del materialismo como Lenin dio del problema del Noúmeno, interpretaciones que insisten en el carácter «idealista» de lo noumenal, frente al carácter más próximo al «materialismo» del *experimentalismo* kantiano (siempre que se le depurase de la «*aprioridad*» de las formas o las categorías, otro rasgo «idealista» según Lenin...) [19].

Contra esta grave sospecha de «irracionalismo» podría argüirse que la Materia ontológico-general no se concibe (en virtud de la impostación dialéctica del propio proceso crítico que la constituye) como un «punto de llegada» definitivo, como un último refugio de la conciencia escéptica, que hallaría en la simple disolución de la realidad el postrero argumento en pro del quietismo. *El retorno al mundo de los fenómenos* (el mundo de la Ontología especial) es siempre indispensable; no quedan eliminados por el ejercicio de la crítica en que consiste el acceso al plano de la Ontología general: en primer lugar, porque la crítica no puede «eliminar» *lo que hay* (y de lo que se nutre, aunque sea para negarlo como forma definitivamente cristalizada), y, en segundo lugar, porque la crítica, como tal crítica, previene contra la hipóstasis definitiva de una determinación, o conjunto de determinaciones, de la materia *especial* («mundana»), pero no prohibe —ni *puede* prohibir— la comprensión racional —a nivel de la materialidad especial— de los géneros de esa

realidad. La Materia ontológico-general funciona, en este sentido, como una idea-límite a la que constantemente retorna la conciencia crítica, para constantemente *progresar* al mundo de los géneros especiales de materialidad. Para proceder, en suma, a la construcción de un *orden* en el entramado de los fenómenos, permanentemente rectificada por la perspectiva crítica ontológico-general, cuya perspectiva es, a su vez, permanentemente acompañada de la construcción del orden en el entramado de los fenómenos... Todo ello compone los marcos ontológicos en que la conciencia filosófica se mueve (y decir que «la conciencia filosófica se mueve» en esos marcos quiere decir que se ha movido, *de hecho*: la ilustración *histórica* de esa afirmación es, por tanto, enteramente esencial a la doctrina misma, la cual es, en el fondo, un reconocimiento o declaración de lo que, de hecho, pasa y, por tanto, un proyecto de rectificación interpretativa de procesos que, «aparentemente», «pasan» de otro modo).

«Pluralidad» —o «infinitud»— no significa, entonces, «último reducto» —definitivo análisis— de *la* Realidad; pretender eso sería hipostasiar, una vez más, a *la* Materia, puesto que la Ontología especial se refiere a entidades tan *reales* como la general, y sus problemas no son simples apariencias o pseudoproblemas. Ahora bien: sin duda es difícil plantear la conexión entre la Materia ontológico-general y las materialidades especiales, de un modo algo más preciso. Hasta ahora sólo hemos hecho, más que nada, indicaciones negativas, caminos que están vedados por la propia definición de materia como pluralidad. Decir cómo se conectan, efectivamente, esa Materia ontológico-general y esas materialidades especiales que hasta ahora hemos postulado que *deben* estar conectadas es algo que convendrá aclarar un poco más (aunque como requisito *mínimo* de la doctrina —y ese será nuestro criterio a la hora de aplicarla a Spinoza— bastaría con afirmar la efectiva distinción de esos planos). Pero, para ello, y en todo caso para completar la exposición de la distinción anunciada, hay que referirse a la doctrina de los tres géneros de materialidad especial, tan esencial al materialismo filosófico como la de la materia ontológico-general.

## II

La doctrina de los tres géneros de materialidad dice, esencialmente, lo siguiente: hay tres planos ($M_1$, $M_2$, $M_3$) constitutivos del campo de la Ontología especial, que son inconmensurables entre sí. Reconocer esa inconmensurabilidad es esencial para el designio materialista filosófico. Por ello, así como lo opuesto a la Idea de Materia, en el plano ontológico-general, es el *monismo*, lo opuesto a la consideración ontológico-especial que aquí vamos a hacer es el «formalismo» (o «reduccionismo»), esto es, la pretensión de *reducir* cualquier género especial a otro (u otros), explicándolo en términos de este (o estos) [20].

Las viejas «Ideas de la Metafísica» (Mundo, Alma, Dios) pueden servir de puntos de referencia históricos, indicativos de tales géneros. Pero, evidentemente, esos géneros deben ser reexpuestos —aunque sea sumariamente— para evitar cualquier apresurada asimilación de los mismos a los contenidos

metafísicos que dichas ideas conllevan históricamente (aunque ya el tratamiento kantiano del tema de las «Ideas de la Metafísica» encerraba una crítica a la Metafísica —*antinomias*— doblada de una consideración *positiva* de dichas Ideas —*postulados*— [21] y era, por tanto, un tratamiento él mismo «dialéctico», internamente superador de la consideración dialéctica como mero «error», expresada en las antimonias [22]; ese tratamiento dialéctico puede servirnos aquí de ejemplo, al pensar las Ideas de la Metafísica como conceptos propiamente *ontológicos*, cuya efectividad como tales permanece a pesar de su procedencia «metafísica»...).

La estructura trimembre de la Ontología especial fue sustituida, en la tradición idealista alemana (y, en cierto modo, también en la ontología del materialismo dialéctico, con su distinción entre materialismo *dialéctico* e *histórico)* por una estructura bimembre: «Filosofía de la Naturaleza / Filosofía del Espíritu o Cultura». Esa estructuración bimembre persiste, a veces, hasta nuestros días, con una fuerza que sería inútil negar. Y, en cierto sentido, pudo parecer un *progreso* la eliminación (al menos explícita, ya que, implícitamente, ningún género puede ser eliminado, aunque sí reducido a otros) de esa tercera Idea —Dios— que podría parecer representativa, en el más alto grado, de una actitud metafísica. Sin embargo, la estructura trimembre clásica —wolffiana, por ejemplo— será mantenida aquí por encima de la bimembre (en este sentido, conviene hacer notar que la ontología de Spinoza, considerada por G. Bueno —si bien de un modo enteramente provisional y abierto a rectificación— como uno de los primeros exponentes de esa rectificación bimembre de la ontología tradicional, habría de ser considerada, según nos parece, como un caso clásico de división trimembre) [23]. Pensar la tercera Idea de la Metafísica especial (Dios) como algo «estrictamente metafísico» —algo cuya eliminación, entonces, habría supuesto un progreso— solo puede hacerse cuando *no* se considera a «Dios» como un concepto «*de Ontología especial*»: esto es, como una dimensión ontológica que nada tiene que ver, en cuanto tal, con la «trascendencia» o la «personalidad» divinas (el Dios *religioso)*, y sí solo con el «mundo de las esencias» (el Dios *filosófico)*; y, en ese sentido, tomar en cuenta a Dios como ámbito de la Ontología es algo perfectamente compatible con un «ateísmo» en el sentido religioso. De este modo, las construcciones especulativas de la Teología Natural aparecen, a los ojos de quien sostiene una posición como la que aquí se presenta, como auténticas especulaciones acerca de la Ontología especial, independientemente de que sus cultivadores adscribiesen a ese «Dios», en virtud de la presión de sus convicciones religiosas (que, a estos efectos, serían meras convicciones privadas) una «personalidad» o «trascendencia» que, en lo que toca a la Ontología especial *ejercida* por ellos, son irrelevantes. La estructura trimembre de la Ontología especial, si ha de ser sostenida, se sostendrá al margen de ese «prejuicio ilustrado» (por así llamarlo) según el cual de Dios no cabría hablar en una Ontología que se autoconcibe atea. Muy al contrario, es precisamente desde esa Ontología como cabe hablar con sentido de Dios, asumiendo su significación ontológica sin temor a contaminaciones metafísicas.

Rechazado ese temor inicial, podemos pasar a exponer sumariamente lo que se entiende por cada uno de los tres géneros de materialidad especial. La afirmación de la existencia de precisamente *tres* géneros, por otra parte, no se enuncia en virtud de alguna misteriosa obediencia al prestigio mágico del número tres, pero tampoco en virtud de argumentos meramente empíricos. La propia Idea de Materia ontológico-general prepara críticamente para rechazar la afirmación dogmática de que «no puede haber más de tres géneros de materialidad»; pero, al propio tiempo, se reconoce que la aparición de otros géneros (que *a priori*, desde luego, no puede ser excluida) haría que *nuestra conciencia se configurase de otro modo* (lo cual tampoco puede ser excluido, desde luego, *a priori*, pero a lo que, *actualmente*, no puede prestársele atención). La afirmación de la existencia de tres géneros de materialidad es, pues, más que «empírica» a secas, «*empírico-trascendental*» [24].

*a*) El *Primer Género* de materialidad ($M_1$) es la dimensión ontológica en la que aparecen «entidades constitutivas del *mundo físico exterior*, es decir (...) entidades tales como campos electromagnéticos, explosiones nucleares, edificios o satélites artificiales que giran...» [25]. Se trata de realidades «exteriores», y a ellas se asimilan las realidades en cuanto *corpóreas*, y accesibles a la experiencia de su exterioridad: «exterioridad» —notemos— que puede ser «real» o «posible» («exterioridades posibles» equivale a «no actualmente percibidas»: el centro de la Tierra, o la «cara oculta» de la Luna antes de que fuese efectivamente percibida).

*b*) El *Segundo Género* de materialidad ($M_2$) comprende los procesos dados, no ya como exteriores a la conciencia, sino como «interioridades». Se trata de la experiencia interna no en cuanto esa experiencia pueda constituirse como un objeto exterior de estudio, sino precisamente como interna. Ahora bien, la *interioridad* de esta dimensión ontológica *no* debe ser pensada como si fuese, meramente, *subjetividad psicológica*, de un sujeto psicológico sustancializado.

$M_2$ comprende el «fuero interno» (que es un *hecho*, el cual puede ser desconsiderado desde ciertas posiciones teóricas —por ejemplo, desde un behaviorismo extremado—, pero que en ningún caso puede ser negado como tal hecho; en todo caso, esa negación puede durar tan solo hasta el primer dolor de muelas del behaviorista; en este sentido extremo, «behaviorista» solo se puede ser, *precisamente*, desde *fuera).* Ciertamente, ese fuero interno puede ser «objetivado» (apelando, por ejemplo, como a su génesis, al sistema nervioso), pero esa objetivación no lo *reconstruye* en su dimensión original: no anula, por emplear la célebre expresión de Ortega, el hecho de que «nadie pueda dolerme mi dolor de muelas» [26].

A $M_2$ pertenecen también los contenidos que, no siendo de la experiencia «propia», son *mentados como interioridades* «ajenas». La crítica que ocasionalmente pueda hacerse a la legitimidad de tales menciones (en el sentido de ser «proyecciones injustificadas de la propia interioridad», o algo semejante) puede ser mantenida, acaso, «académicamente», pero solo así; nuestra conciencia *(sin*

*duda, históricamente dada pero, en todo caso, dada así)* alteraría notablemente su funcionamiento si, por el hecho de considerar injustificadas esas menciones a la interioridad ajena, estimásemos carentes de sentido expresiones como «los verdugos causan un gran dolor a sus víctimas cuando les aplican hierros candentes», y recomendásemos su sustitución por algo así como «las personas a quienes los verdugos aplican hierros candentes experimentan ciertas alteraciones de sus músculos faciales, se retuercen y emiten sonidos inarticulados»: tal neutralidad descriptiva se haría, quizá, sospechosa de sadismo [27].

Ahora bien: esa interioridad no necesita ser expuesta como si fuera el indicio de una «substancia espiritual» que genera ese fuero interno al «reflexionar». Reconocer el plano ontológico $M_2$ no significaría necesariamente practicar el espiritualismo. Desde el punto de vista ontológico, la interioridad es una dimensión especial, distinta de la exterioridad de $M_1$, y que, por una parte, no posee «privilegio» respecto de otras dimensiones ontológicas, y, por otra parte, como tal dimensión característica, es considerada con independencia de su «génesis», porque la consideración de su génesis, simplemente, no la reconstruye (esa génesis se representaría en $M_1$, al considerar la interioridad desde fuera, pero la consideración del «espíritu» desde fuera, como fuente de la interioridad, sería impertinente, porque, desde $M_1$, el espíritu sería alguna clase de cuerpo: por ejemplo, el sistema nervioso...).

Por lo demás, tampoco se trata de la individualidad *irreducible*, como individualidad *solipsista*. En efecto, $M_2$ es interioridad trascendental, no psicológico-subjetiva, aunque la apelación denotativa a la interioridad piscológica sea la forma que hemos tenido de acceder a la noción. Pero si se apela a esa subjetividad es, precisamente, porque se supone que apelando a ella va uno a ser entendido por los demás; uno habla, entonces, para *toda posible* interioridad. Precisamente sería inteligible la afirmación del «interior exclusivo» de la dimensión $M_2$ porque ese «interior exclusivo» no es la «exclusiva» de ningún interior en particular; si lo fuera, esa dimensión sería simplemente inefable. Diríamos que la referencia psicológico-privada de la interioridad no anula su sentido ontológico.

Precisamente porque ningún «interior privado» tiene la exclusiva de la interioridad es posible considerar de un modo *legal* el ámbito $M_2$ (y no como el caos del solipsismo) y, por consiguiente, hablar racionalmente de él. Precisamente porque suponemos que hay coincidencias entre los procesos internos de los sujetos empíricos podemos pensar que están sometidos a un espacio ontológico común a ellos. Comportamientos tan cotidianos como los intentos de influir en conductas ajenas mediante el *lenguaje* supondrían trascendentalmente la estructuración homogénea de ese ámbito de interioridades, donde las subjetividades aparecen dadas, por así decir, en el «*reino de las almas*» (un «reino» que es tal por tener *leyes* que se aplican a sus particulares súbditos). Por eso, $M_2$ puede representarse no solo como «conciencia individual», sino en cuanto esa conciencia está decisivamente conformada por usos sociales, reglas morales, leyes jurídicas —que, en cuanto configuradoras de la conciencia, no son «exteriores»—, puede representarse como «conciencia social»; la

interioridad, sin dejar de ser $M_2$, aparece así dada en los marcos supraindividuales donde el «espíritu» se «objetiva».

*c*) El *Tercer Género* de materialidad ($M_3$) comprende *objetos abstractos*: ni «exteriores» ni «interiores». Cosas como «... el espacio proyectivo reglado, las rectas paralelas —en tanto que, como rectas paralelas, jamás podemos tener un haz de segmentos dibujados en un papel y que comienzan por no ser, ni siquiera, líneas (...)— conjunto infinito de números primos, sistema de los cinco poliedros regulares, *langue* de Saussure, relaciones morales contenidas en el imperativo categórico...» [28]. De algún modo, el mundo de las *esencias*: entidades *ideales* cuya dimensión ontológica no se reduce a interioridad ni a exterioridad. Así, el sistema de los cinco poliedros regulares no es «físico» (su regularidad no depende de una constatación empírica, exterior, de dicha regularidad como objetos del mundo exterior que «resulten ser regulares» —los modelos escolares presuponen, en todo caso, la construcción previa de la teoría de su regularidad, y los cristales empíricamente observables ni siquiera son regulares); pero tampoco es un «producto subjetivo» (reducible a $M_2$ en cuanto «ideas de una mente»): aunque puede decirse que los poliedros regulares son siempre «pensados» por alguien (como es siempre «pensada» por alguien la idea de *langue*, o cualquier otra estructura racional abstracta), sin embargo, cabe también decir que esas esencias son pensadas, precisamente *como no necesitando* ser pensadas por nadie, como objetividades ideales (no como vivencias, individuales o colectivas). Así como las *ideas de colores* (en el sentido de «cualidades secundarias») son, ciertamente, entidades $M_2$ (y la irreducibilidad *interior* de percepciones como «este rojo» ha sido ampliamente recogida, por ejemplo, por los clásicos del *análisis*) [29], la *teoría de los colores* se constituye en el plano de la materialidad $M_3$ (no «subjetiva» y que, por otra parte, *no niega* aquella materialidad $M_2$).

Huelga decir que, así como el género $M_1$ no conlleva la aceptación de una «substancia corpórea», ni el género $M_2$ la de una substancia «espiritual», tampoco el género $M_3$ remite a una «substancia eterna», un real «cielo de las Ideas» más o menos platónico en el que esas entidades «residan» (aunque, en este sentido, conviene decir que el ejercicio del nivel ontológico $M_3$ por la filosofía platónica sería disociable de sus componentes metafísicos —como la admisión efectiva de ese «lugar celeste» de las Ideas—: las esencias funcionan como tales, independientemente de que se les asigne un lugar de residencia).

Acaso sea necesario aclarar que los contenidos $M_3$ se ejercitan en conexión con los contenidos de $M_1$ y $M_2$, pero esa conexión no impide que compongan un plano ontológico separado o separable (que cumplan, en definitiva, el requisito de la inconmensurabilidad). Que el mundo físico $M_1$ o el mundo de la interioridad $M_2$ sean *legales* y, por tanto, se hable de ellos en términos que incluyen realidades abstractas $M_3$, no significa que *se reduzcan* a $M_3$, como tampoco el que los contenidos $M_3$ se instrumenten mediante entidades físicas como letra impresa o signos trazados con tiza, o sean asumidos como «contenidos de conciencia subjetiva», significa que se *reduzca* $M_3$ a $M_1$ o $M_2$.

Los tres géneros —decimos— son *inconmensurables* entre sí. Lo contrario

del materialismo filosófico, en el plano de la Ontología especial, es cualquier doctrina que admita, en uno u otro sentido, la conmensurabilidad: a ello llamamos aquí «*formalismo*», como reducción de unos géneros a otros. Un indicio de formalismo estaría ya en el hecho de que se discutiese la pertinencia de llamar «materialidades» a *tres* géneros que, al parecer, son inconmensurables: ¿por qué llamarlos de la misma manera? Pero hemos visto cómo esa heterogeneidad es esencial a la metodología materialista; negarse a llamar «materialidades» a los géneros en cuestión solo puede hacerse, por ejemplo, desde la asunción de uno de ellos (por ejemplo, $M_1$) como la *auténtica* «materialidad» (el corporeísmo). Pero $M_2$ o $M_3$ no son «espirituales» frente a un «material» $M_1$; son, simplemente, *distintos* a $M_1$ y entre sí. Ciertamente, *pensar* los tres géneros de esta manera significa efectuar una «objetivación impersonal» —académica— que, de algún modo, suprime (y «artificiosamente», desde el punto de vista «mundano») la efectiva inmersión de la propia conciencia objetivante en la realidad objetivada; pero ese artificio (que, a veces, puede ser malignamente descrito como el «punto de vista de Dios») es consustancial al pensamiento académico, forma parte de una tradición permanentemente ejercitada (y, entre otros, por el propio Spinoza), y, en todo caso, si es un «artificio», no lo es más que «... representar en el espacio, por puntos simultáneos, los instantes sucesivos de una trayectoria», o «ver en el toposcopio nuestro propio cerebro» [30].

La reducción formalista de unos géneros a otros puede efectuarse —e históricamente se ha efectuado— de distintos modos. Llamamos «formalismo» a ese reduccionismo porque, en cierto sentido, una doctrina que considera unos géneros reducidos a otros, distingue en ellos forma y materia, siendo así que, en la doctrina de los tres géneros, todos ellos son materialidades sin privilegios. Una combinatoria de las posibilidades abstractas de reducción arroja doce tipos de formalismos, divididos en dos clases: unigenéricos y bigenéricos [31]. Los unigenéricos (reducción de todos los géneros a uno solo), son, naturalmente, tres (reducción a $M_1$, a $M_2$ o a $M_3$); los bigenéricos, nueve. Aquí nos referiremos, para ilustrar este aspecto de la exposición, solo a los unigenéricos, y muy rápidamente.

1. *Formalismo primario*: reducción de todos los géneros a $M_1$. Prototipo: el «mecanicismo». Es esta clase de formalismo la que suele presentarse como «materialismo», a secas. En principio, este formalismo ontológico-especial sería compatible con un materialismo ontológico-general, pero es improbable que, de hecho, así ocurra: la reducción corporeista suele ser absorbente. El formalismo primario es, pues, ordinariamente, y a la vez, *monismo*. Y puede darse en un sentido *inmanentista* (el orden «finito e ilimitado» del mundo físico, cerrado en sí mismo), o *trascendente* (totalidad del mundo físico, expresión de un «trasmundo» a su vez representado en términos de $M_1$: el *Dios corpóreo* de Hobbes, por ejemplo [32]). Ciertas concepciones, muy extendidas hoy, y que quizá podrían ser consideradas como «filosofía espontánea de los científicos», o como «materialismo positivista», resultarían ser, desde nuestra posición, formalismos primarios [33].

2. *Formalismo secundario*: reducción de todos los géneros a $M_2$. Es una reducción subjetivista: ya sea la subjetividad concebida como individual —solipsismo, empiriocriticismo— o social —sociologismo: «sociologizar el *Cogito* es cambiar de prisión», se ha dicho [34]. Tipos de este formalismo podrían ser: las doctrinas de la verdad basadas en el *consensus*, o la reducción «asociacionista» de la causalidad tipo Hume —en la medida en que la doctrina de la casualidad de Hume sea, efectivamente, simple «psicologismo asociacionista» [35]. En general, se trata del «*idealismo*» en su sentido más ordinario: la realidad «es una conciencia». Y el prototipo de este formalismo secundario, en su forma monista (que desconsidera la materia ontológico-general) sería Hegel. Pero habría también alguna forma no-monista de este formalismo secundario: corrientes que sostendrían el materialismo ontológico-general, junto a un idealismo ontológico-especial (y acaso Schopenhauer pudiera ser considerado como un caso eminente de esta especie de «materialismo idealista») [36]. Desde un punto de vista ya plenamente metafísico, el *esse est percipi* berkeleyano parece realizar bien este formalismo secundario.

3. *Formalismo terciario*: reducción de todos los géneros a $M_3$. Ya hemos advertido que, aparentemente, $M_3$ tendería a reducir a los otros géneros, ya que «hablar en términos abstractos» de $M_1$ o $M_2$ significa acudir a $M_3$. Ahora bien: la *reducción,* en sentido estricto, a $M_3$, significa mantener el carácter «aparente», ya de $M_1$ (como en el platonismo: las esencias son la realidad de los fenómenos), ya de $M_2$ (la Fenomenología husserliana como «esencialismo» que opera desde la crítica del psicologismo). El formalismo terciario suele ir acoplado a la negación del materialismo ontológico-general, y, por tanto, a un monismo-mundanismo de un cierto carácter, donde el «reino de las esencias» es ahora la «verdadera» —y única o definitiva— «realidad». La posición que Russell ha llamado «monismo neutral» podría, probablemente, ser descrita como ejercitando este formalismo terciario: las «características muy abstractas» de las que depende el conocimiento de la materia (características que no son físicas ni mentales) y que, en definitiva, se remiten a las «matemáticas puras», parecen tener su aposento propio, precisamente, en $M_3$ [37]. Pero desde la perspectiva del materialismo ontológico-especial, «conocer» no es «conocer esencias», en definitiva, sino conocer que las esencias son una posición característica de la materialidad, junto a otras.

La inconmensurabilidad de los tres géneros de materialidad no excluye la conexión entre ellos. La constatación de *correspondencias* entre entidades distintas, así como la constatación de *inconmensurabilidades* entre entidades en principio conectadas, forman las dos caras del proceso dialéctico del conocimiento [38]. Inconmensurabilidad y correspondencia pueden ser halladas respecto de los tres géneros de materialidad especial. La inconmensurabilidad —lo hemos repetido varias veces— desarticula la tentación metafísica del monismo; pero la correspondencia entre los géneros instaura el conocimiento de la unidad del «mundo» ($M_i$) de la Ontología especial, unidad regresivamente criticada desde la instancia de la Ontología general. Las correspon-

dencias entre los géneros rectifican la pluralidad originaria, así como la inconmensurabilidad entre los mismos rectifica las identidades establecidas.

Las correspondencias entre dos géneros cualesquiera de materialidad especial (a las que, de un modo general llamaríamos «paralelismos») se establecen, no desde una posición externa a los géneros, posición que sería utópica: no habría sitio para ella, supuesto que «lo que hay» son, precisamente, los tres géneros), sino, *en cada caso*, desde el interior de un género determinado, cuando en términos de este se expone un proceso real, teniendo en cuenta, sin embargo, la existencia del otro género. Así, por ejemplo, el «paralelismo» entre $M_1$ y $M_2$ puede exponerse *desde* $M_1$ o *desde* $M_2$, según los casos; cuando suponemos, por ejemplo, que entre ciertos rasgos de un encefalograma y ciertas imágenes oníricas se establece un paralelismo, pensamos la correspondencia entre un contenido psíquico y una estimulación eléctrica del cerebro desde el interior de $M_2$; cuando Descartes afirmaba que la desviación de las voluntades humanas, rectas en principio —como creadas por Dios— se producía por causas externas, de un modo paralelo a como los cuerpos, cuyas trayectorias son rectilíneas en principio, se desvían de ellas por causas igualmente externas, establecía un paralelismo, igualmente entre $M_1$ y $M_2$, pero donde la perspectiva se ordena desde el interior de $M_1$, aunque sin desconsiderar $M_2$ [39]. Cuando pensamos que a cada movimiento de un lápiz que se desliza a lo largo de un hilo fijado a dos puntos, «corresponde» un punto geométrico de una elipse, pensamos el paralelismo entre $M_1$ y $M_3$ desde el nivel conceptual $M_3$, y cuando hacemos notar que ciertas relaciones áxicas de los cristales de azufre, establecidas mediante cálculos teóricos, «se corresponden» con las relaciones áxicas halladas mediante el método röntgenográfico, pensamos la correspondencia entre $M_3$ y $M_1$ (como si el cálculo teórico fuera un «apriorismo» confirmado a nivel de $M_1$). Asimismo, cuando se habla del paralelismo «base-superestructura» —en términos de la teoría del «reflejo»—: como si ciertos contenidos teóricos ($M_3$: por ejemplo, las doctrinas kantianas) se correspondiesen con ciertos contenidos sociales ($M_2$: los sentimientos de una clase social, por ejemplo), al modo como (por seguir el ejemplo) Goldmann habló del «sentido trágico» de la obra de Kant [40], entonces pensamos el paralelismo entre $M_2$ y $M_3$ en términos de $M_2$; mientras que si pensamos ciertos rasgos sentimentales privados de los miembros de un grupo social ($M_2$) como correspondiendo a ciertos rasgos de la *estructura* de ese grupo ($M_3$), vemos entonces dicho paralelismo desde $M_3$: desde, por ejemplo, las «estructuras elementales del parentesco», al modo de Lévi-Strauss [41].

Ahora bien: las correspondencias, los paralelismos, son rectificados críticamente por la perspectiva de la inconmensurabilidad de los géneros. Esta perspectiva puede expresarse así: dados dos géneros (por ejemplo, $M_1$ y $M_2$) los contenidos $M_2$ son reductibles a los contenidos $M_1$, pero los contenidos $M_1$ son reductibles a los contenidos $M_2$: si esto es así, una reducción que se detenga en uno de los géneros, privilegiándolo, incurre en algún tipo de «formalismo». Pero esa, al parecer, «conmensurabilidad recíproca» es internamente contradictoria. La coincidencia *extensional* entre $M_1$ y $M_2$ (que se refieren a las mismas

cosas) no conlleva una coincidencia *intensional* (pues la posición de la exterioridad $M_1$ y la de la interioridad $M_2$ poseen un sentido distinto). Ciertamente, esa no coincidencia no incluye en principio contradicción (como no la incluye en el caso de la discordancia intensional «triángulo / trilátero», cuya identidad puede establecerse sintéticamente, a través de la referencia extensional común), en el caso de que las notas intensionales no sean indefinidas. Pero los géneros $M_1$ y $M_2$, en cuanto a su intensión, son indefinidos: esa intensión recoge, por tanto, incluso, las incompatiblidades entre ellos, y, por ello, la identidad sintética entre $M_1$ y $M_2$ no puede verificarse a través de aquella mutua conmensurabilidad. Correspondencia e inconmensurabilidad son, pues, los conceptos que describen la permanente conexión —e inconexión— entre los géneros que, como materialidades que son, son multiplicidades cuya unidad, aunque constantemente perseguida, nunca es definitivamente establecida.

## III

Entre la Idea de Materia ontológico-general y las materialidades ontológico-especiales se da, en último análisis, una especie de *circularidad*[42]. La Materia ontológico-general *no es, respecto de la materia de los géneros especiales, como un género del que estas fuesen especies, o un todo del que fuesen las partes.* A la Idea de Materia ontológico-general se llega dialécticamente, por la regresión desde las contradicciones entre las partes del mundo: en cierto modo, por la autodestrucción de esos géneros, en cuanto entidades originarias. Esta autodestrucción es el mismo movimiento de las partes del mundo —en tanto se componen y se disocian mutuamente— movimiento que afecta directamente al propio proceso de la conciencia filosófica (...) Una sociedad que hubiera permanecido invariable, idéntica a sí misma (...) no hubiera podido generar la filosofía»[43]. Ahora bien: si la Idea de Materia ontológico-general, idea crítica, es el fruto de un *regressus* desde «lo que hay», sin embargo, en cuanto crítica no escéptica, es, a la vez, el punto de partida de un *progressus* hacia las «formas de lo real»: hacia el establecimiento de legalidades racionales en esas formas de la Ontología especial. Pero, ¿cómo puede ser esto? ¿Cómo una idea crítica regresiva puede ser punto de partida de un proceso progresivo? ¿En qué medida «M» puede servir para *conocer* el entrejimiento de $M_1$, $M_2$ y $M_3$? Y, por otra parte, ¿no es la Idea de «M», en cuanto Idea crítica que implica pluralidad infinita, una idea que ha de permanecer *inafectada* por las «variaciones» que se produzcan al nivel de la Ontología especial? Obtenida la Idea crítica en un *regressus* concreto, sobre una materia cósmica concreta, ¿no es la forma de esa Idea —al parecer, indeterminada, negativa— tal que debe permanecer *indiferente a toda nueva «información»* que recibe del mundo de «lo que hay»?

La influencia de la Idea de «M» consiste, desde luego, en el establecimiento de un principio crítico: la «crítica de toda substancialización del mundo»[44]; la destrucción de la «irrevocabilidad» de cualquier hipótesis constructiva del mundo, aun admitiendo la necesidad de la legalidad para el entendimiento de

ese mismo mundo. Pero, en su intercalación crítica (que, según la perspectiva, puede aparecer como un «punto de llegada» o un «punto de partida», no siendo, en rigor, ninguna de las dos cosas) la Idea de Materia ontológico-general no juega simplemente ese papel, decisivo, pero acaso «negativo», aunque esa negación sea esencial, sino que revela su «positividad» (íntimamente dependiente de aquella «negatividad») en cuanto que es la perspectiva desde la cual los contenidos cósmicos que aparecen como irrevocables (por ejemplo, la existencia corpórea de los hombres como condición del pensamiento racional) son algo más que meras tautologías «triviales» y adquieren la significación de determinaciones positivas, no tautológicas. La «trivialidad» de esas tautologías aparecería como tal desde una posición acrítica, que da por evidente y definitivo algo que no lo es; la intercalación de la perspectiva crítica hace que, al *recuperar* esa evidencia mundana, esta se revista de novedad, necesitando un esfuerzo positivo para ser de nuevo establecida, revelando su identidad no como trivial, sino como problemática, toda vez que «por sí misma» (este «sí misma», como entidad irrevocable, carece de sentido) no puede mantenerse... (Acerca de este papel indirectamente positivo de la Idea de «M», véase, en el cap. VI del *Ensayo I*, el importante ejemplo ilustrativo de la conexión del concepto, al parecer negativo, de «Energía», con los procesos empíricos termodinámicos, que aclara muy bien este aspecto de la cuestión, pero en el que no podemos detenernos en esta exposición, inevitablemente somera).

Y, por otra parte, la Idea de «M» no permanece «indiferente» a las variaciones del ámbito de la Ontología especial. Aunque el *regressus* crítico sea negativo, la negación está siempre cualificada por la naturaleza de lo negado. (El ateísmo que niega los dioses del Olimpo no es la misma cosa que el ateísmo que niega a Yahveh, o que el que niega al Dios cristiano; aunque la *función* permanezca, se alteran los *parámetros* de las variables.) La negación es una infinita recurrencia sobre los materiales del mundo, esencialmente heterogéneos. «La *razón materialista* se constituye por la crítica a los conceptos del entendimiento, como conceptos mundanos, crítica que está vinculada a la misma posibilidad que tienen las cosas para autodestruirse, por la mediación de otras. La conciencia racional, en tanto que ligada al mundo, *in medias res*, solo puede desarrollarse y avanzar con el proceso mismo del mundo haciéndose y deshaciéndose: *no puede ir más allá del estado en que el mundo se encuentra.* Pero la conciencia de su limitación por el estado del mundo, le hace desear el cambio del mundo como condición necesaria para que nuevas determinaciones puedan producirse, nuevos problemas resolverse. Al mismo tiempo, tiene que desear la permanencia de los cuerpos, en cuanto es solidaria con ellos. Este interés de la conciencia filosófica por el cambio del mundo, como condición de su propio progreso, y, al mismo tiempo, esta exigencia de permanencia en los cuerpos, como condición de su existencia, es la antípoda, por un lado, del inmovilismo y, por otra, de la visión escatológica» [45]. La idea de *permanencia en los cambios* exige, pues, el cambio tanto como la permanencia: concebir la crítica como nunca definitivamente cancelada no significa la muerte de la conciencia racional, sino solo la muerte de su hipóstasis meta-

física; es, por el contrario, la condición del ejercicio de la racionalidad. La visión, de algún modo *sub specie aeternitatis* («eternidad» ligada al mantenimiento de la conciencia racional, que no es tampoco un absoluto, pero que es trascendentalmente asumida...) de ciertas estructuras ontológicas como las aquí descritas supone, dado el carácter crítico y la inconmensurabilidad entre las mismas, la variación temporal sobre la que aquellas estructuras tienen necesariamente que ejercitarse.

* * *

Muy a grandes rasgos, y a veces de un modo tan somero que se aproxima a la caricatura, hemos expuesto los rasgos generales del modelo ontológico del «materialismo filosófico», que incluye la consideración de una Materia ontológico-general (idea crítica opuesta al monismo cosmista) y tres géneros de materialidad especial (opuestos a las diversas clases de formalismos). Consideración de la Materia como multiplicidad (pluralidad, «partes extra partes»), que impide la absoluta «totalización», definitivamente clausurada, del mundo; correspondencias e inconmensurabilidades entre los géneros; carácter circular de la relación entre la Ontología general y la especial, son las notas de esa concepción que hemos estimado pertinentes subrayar aquí. Intentaremos ahora reexponer en líneas generales el pensamiento ontológico de Spinoza en términos de ese modelo del «materialismo filosófico», pretendiendo que Spinoza se ajusta a él en la integridad de sus puntos y que, por tanto, constituye un caso eminente de realización histórica de la doctrina (aunque no pueden olvidarse, por supuesto, sus implicaciones metafísicas, como tendremos, sin duda, que reconocer ocasionalmente). Este modelo resulta, por lo menos, *discriminativo*— según creemos— frente a otras interpretaciones doctrinales de la filosofía spinozista, y coloca a ésta (en cuanto a sus líneas más generales) en una tradición materialista de pensamiento de la que, a veces, se le ha apartado, y en la que, a veces, se le ha incluido por razones «materialistas», que, desde la perspectiva de nuestro modelo, no lo son tanto.

**NOTAS**

[1] *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972.

[2] Cfr. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia* (Frankfurt y Leipzig. 1736; reimpr., Hildesheim, G. Alms, 1962): «Pars prima: De notione entis in genere» (p. 15); «Pars secunda: De speciebus entium et eorum ad se invicem respectu» (p. 415) (Sect., I: «De ente composito»; Sect., II: «De ente simplici»; cap. III: «De ente finito et infinito»); el «ser infinito» —o sea, la Idea de Dios— empieza a ser mentado, después de los «cuerpos» y las «almas» («compuestos» y «simples finitos», respectivamente), de un modo que se corresponde clarísimamente con lo que aquí llamamos «tercer género», en términos *matemáticos:* pgf. 796: «Infinitum in Mathesi dicimus...», p. 597.

[3] G. Bueno, *Ensayo II*, pp. 267 ss.

[4] *Ensayo I*, cap. II. Dice Bradley: «We may agree, perhaps, to understand by metaphysics (...) the effort to comprehend the universe, not simply piecemal of by fragments, but somehow as a whole» *(Appearance and Reality,* 2nd. ed., 9.ª reimpr., Oxford U. P., 1969, p. 1).

[5] «La Filosofía, como *paideia*, es una disciplina crítica, se sitúa precisamente en el momento en que los mecanismos de maduración y equilibrio de la conciencia individual deben comenzar a funcionar, a desprenderse de la «matriz social», que es *siempre* (subr. nuestro, V. P.) una matriz mítica» (G. Bueno: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* cit., p. 275).

[6] «Si todos los fenómenos y procesos del mundo son materiales, si son productos de la materia en proceso de desarrollo, el universo forma entonces un todo único... (...) El mundo es, por su propia esencia, uno, y su unidad consiste en su materialidad» (F. T. Aarjiptsev, *La materia como categoría filosófica,* trad. esp., México, Grijalbo, 1962, p. 180). «El mundo nos ofrece un cuadro de la gran variedad que lo anima (...) la ciencia y la filosofía materialista revelan que en esa variedad hay una unidad: toda la diversidad infinita de procesos y fenómenos que tienen lugar en el mundo son estados distintos de la materia...» (O. V. Kuusinen y otros, *Manual de marxismo-leninismo,* trad. esp., México, Grijalbo, 1962, p. 36, quien añade con entera claridad: «la unidad es una propiedad específica de la materia» [*ibidem*]). «La definición de la materia dada por Lenin es la expresión exacta del *monismo consecuente,* de la *filosofía monista* que nos suministra una concepción íntegra del universo» (F. V. Konstantinov, *Los fundamentos de la filosofía marxista,* trad. esp., La Habana, Ed. Política, 1964, p. 131; subr. nuestros). Algo más adelante, Konstantinov añade: «La idea (...) de la inagotabilidad interna de la materia, de su infinitud, es uno de los rasgos más esenciales de la teoría materialista dialéctica de la materia» (pp. 135-36), sin que expresamente se nos diga nada acerca de la significación que esa «infinitud», tan correctamente subrayada, pueda tener para aquel «monismo», cómo aquella «concepción íntegra del universo» es posible en la «infinitud» del mismo... Las citas, procedentes del *Diamat,* podrían multiplicarse; «El mundo es movimiento regulado de la materia, y nuestra conciencia (...) solo está en condiciones de reflejar esa regularidad (V. Afanasiev, *Manual de Filosofía,* trad. esp., Buenos Aires, Ed. Estudio, 1964, p. 90), etc., etc.

[7] *Ensayo I*, pp. 45-57. Como veremos, en esta invasión de la Ontología general por la especial es muy significativo (respecto de su relación con Spinoza) el caso de Hegel.

[8] E. Trías, *La filosofía y su sombra,* Barcelona, Seix Barral, 1969.

[9] *Ensayo I*, pp. 28-34, sobre esta dialéctica.

[10] *Ensayo I, ibidem.*

[11] La utilización ideológica del «principio de indeterminación» ha dado lugar a productos metafísicos tan pintorescos —por citar un caso extremo— como, p. ej., la obra de J. Rueff, *Visión quántica del universo* (trad. esp., Madrid, Guadarrama, 1968); cfr., p. ej., pp. 53 ss. sobre la «profunda relación» entre la indeterminación de las partículas elementales y la «indeterminación» (libertad) de los individuos humanos, contemplados en «visión quántica». Que la mecánica cuántica y el principio de indeterminación conllevasen implicaciones filosóficas ha sido reconocido por los propios científicos que fueron sus creadores, como se sabe. Así, Heisenberg: «...la gran contribución científica a la física teorética que llega del Japón (...) puede ser la señal de una cierta relación entre las ideas filosóficas tradicionales del Lejano Oriente y la sustancia filosófica de la teoría cuántica. Tal vez sea más fácil adaptarse al concepto teorético cuántico de la realidad cuando no se ha tenido que transitar por la ingenua ruta del pensamiento materialista que aún prevalecía en Europa en las primeras décadas de este siglo» *(Física y Filosofía,* trad. esp., Buenos Aires, La Isla, 1959, p. 173). Pero esas implicaciones, que acaso favorezcan una crítica de la visión «corporeísta» del mundo (Milic Capek ha hablado, *salva veritate,* muy significativamente a este respecto, de la necesidad de sustituir los «modelos visuales» del mundo por «modelos auditivos», en un intento de expresar la modificación de «la realidad»

que la moderna física conlleva: cfr. *El impacto filosófico de la física contemporánea*, trad. esp., Madrid, Tecnos, 1965, en especial pp. 361 ss.), no favorecen necesariamente una versión *espiritualista* del mismo mundo. Aunque algo así, como se sabe, fuese inferido en tiempos por Eddington, dando una prueba (si hiciese falta) de que la más refinada habituación al «método científico» no proporciona por sí sola una vacuna contra la propensión a la más desaforada especulación metafísica: «...aunque en su mayor parte nuestro estudio del problema de la experiencia dé como resultado un velo de símbolos, hay un conocimiento inmediato en el espíritu de los seres conscientes, que levanta el velo en ciertos lugares; y lo que discernimos a través de esos resquicios es de naturaleza mental y espiritual. En cualquier otro lugar no vemos nada más que el velo» *(Nuevos senderos de la ciencia*, trad. esp., Barcelona, Montaner y Simón, 1945, pp. 341-42). El equívoco de la identificación «materialismo = corporeísmo» parece presidir, muchas veces, las interpretaciones, tanto materialistas como espiritualistas, de las repercusiones de las concepciones físicas de este siglo.

[12] La «creación de materia» que es supuesta por la teoría de la «expansión del Universo» (interpretación de la ley de Hubble —desplazamiento hacia el rojo del espectro de las galaxias en relación directa con su distancia— como la prueba de esa expansión) resulta «escandalosa», si se considera esa efluencia de veinte átomos de hidrógeno por metro cúbico, cada millón de años, como una *creatio ex nihilo*. Ahora bien: es preciso pensar la cuestión en términos del papel que en ella juega la *admisión del postulado de estabilidad* (permanencia de la densidad media del universo material), cuya aceptación se funda en razones de «sencillez» y «economía», para las cuales resulta útil suponer la permanencia de ciertas condiciones del Universo. Pero admitir el postulado de estabilidad conlleva, por coherencia interna, la doctrina de la «creación de materia», *si* se sostiene la «expansión del universo», ya que ese universo en expansión *debe* conservar su densidad media constante, y la expansión comprometería esa constancia, *si no* se admite la «efluencia» de materia... Al margen de estas razones, que son —diríamos— *del género* $M_3$ (y, por tanto, *no* «absolutamente incondicionadas como *expresión de «la» realidad*»), la idea de «creación de materia» queda fuera de su contexto (Cfr. *Ensayo I*, pp. 26-27).

[13] *Ensayo I*, p. 60.

[14] Engels consideró, en alguna ocasión, la Idea de Materia en este sentido «abstracto» —que aquí consideramos erróneo—: «Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff Materie zusammenfassen (...) Wenn die Naturwissenschaft darauf ausgeht, die einheitliche Materie als solche aufzusuchen, die qualitativen Unterschiede auf bloss quantitative Verschiedenheiten der Zusammensetzung identischer kleinster Teilchen zu reduzieren, so tut sie dasselbe, wie wenn sie statt Kirschen, Birnen, Apfel das Obst als solches, statt Katzen, Hunde, Schafe, etc., das Säugetier als solches zu sehen verlangt...» *(Dialektik der Natur*, en *Marx-Engels Werke*, ed. Dietz, t. 20, p. 519).

[15] Acerca de la utilización científica del análisis autocontextual, y contra la opinión de que dicho análisis solo pueda ofrecer tautologías, véase *Ensayo I*, pp. 61-62. Por ejemplo, saber que el planeta Júpiter tiene el mayor tamaño posible de un sólido (pues, supuesto un tamaño mayor, ese cuerpo sólido, en virtud de una ley de Fermi —«la presión de un gas electrónico aumenta con su densidad, y es inversamente proporcional a la potencia 5/3 del volumen ocupado»— reventaría) puede parecer una «petición de principio», pues el que Júpiter tenga las mayores dimensiones posibles de un cuerpo sólido ese algo inferido de los principios mismos referentes a la materia de que Júpiter está constituido, y las leyes de las partes de Júpiter han sido establecidas al considerar esas partes dadas en el todo-Júpiter; en cierto modo, es como decir «puesto que Júpiter es el cuerpo más grande, entonces es el cuerpo más grande»... Pero, una vez obtenido ese conocimiento, en un análisis autocontextual, ese conocimiento es «nuevo»: saber que hay un máximo tamaño posible (aunque sea «porque hay un máximo tamaño de hecho») es incluso sorpren-

dente, y sólo puede ser pensado como una tautología «no informativa» —de un modo pedante— «ex post facto».

[16] *Ensayo I,* p. 17.

[17] Parménides, 8, 42-49 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* —10.ª ed., Berlín, Weidmannsche Verlag, 1961—, I, pp. 238-39); donde la conexión entre finitud y homogeneidad —lo que llamamos «cosmismo»— está muy clara:

«αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστι/πάντοθεν, εὐΚύΚλου σφαίρης ἐναλιγΚιον ὄγΚωι [...] Οὔτε γὰρ οὐΚ ἐὸν ἔστι, τό Κεν παύοι μιν ἱΚνεῖσθαι/εἰς ὁμόν...»

Por ello, la «conversión en infinito», por Meliso, del ser parmenídico, no sería, propiamente hablando, la «corrección de una incoherencia» del jefe de escuela (como pareció pretender Zafiropulo. «Le Samien, en effet, avait su corriger l'enseignement de son maître Parmenide sur un point essentiel: comprenant que la sphéricité limitée atrribuée par le grand Eléate à l'Etre conduisait à. adopter une position intenable logiquement, Mélissos attribua à cet Etre l'infinité spatiale aussi bien que l'infinité temporelle». *L'Ecole Eléate,* París, Belles Lettres, 1950, pp. 232-33) sino la introducción de una modificación profunda: un cambio de sistema. Esto fue perfectamente comprendido por Aristóteles (y, en este sentido, atribuir la crítica de Aristóteles a Meliso a una «aversión particular», como sugirió asimismo Zafiropulo —*ob. cit.,* p. 232— sería muy insuficiente): «infinitud» se opone a «acabamiento» y «perfección»; el infinito, por tanto, *no puede ser un todo.* (Cfr. *Física,* 207 a; París. Belles Lettres, ed. de H. Casteron, 1966, p. 106.) Por ello, «el infinito es incognoscible como tal, la materia no tiene forma» *(ibidem);* no la tiene al no ser, propiamente, un *todo.*

[18] Una versión marxista muy extendida (aunque más hace algún tiempo que ahora) de la filosofía de Schopenhauer, del tipo de la de Lukács, donde el objetivo de Schopenhauer aparece como el de «...construir un sistema filosófico refinadamente especulativo para esclarecer y justificar ante sí mismo la defensa de su propio capital» (*El asalto a la razón,* trad. esp., México, F. C. E., 1959, p. 166), que pretende agotar la significación de ese pensamiento en cuanto «filosofía de rentista», acaso no haya subrayado debidamente el aspecto *crítico de la conciencia* que una tal filosofía conllevaba (sin negar por ello sus componentes «reaccionarios»). Lukács solo considera dicha crítica schopenhaueriana como «una forma más del egoísmo» (pp. 172-73), como una crítica que «a nada se compromete», pues la disolución de la conciencia se opera en beneficio de una identificación cósmica «puramente sentimental», que «difama» las obligaciones sociales, etc. Podría, sin embargo, decirse (aunque, desde luego, es difícil que Lukács lo diga) que, frente a la *Idea consciente* de Hegel, Schopenhauer era («rentista» o no) más *crítico,* y eso podía haberse tenido en cuenta. Por otra parte, la definitiva asimilación de Schopenhauer a Berkeley, que Lukács ofrece como interpretación *(ob. cit.,* p. 83) es una exageración, e incluso deformación, bien evidente; cfr. *El mundo como voluntad y representación* (trad. esp., 2.ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1960), I, pp. 114-115, donde Schopenhauer, tras llamar «idealista *extremado*» a Berkeley, hace una «parcial *justificación*» del materialismo.

[19] «Cuando Kant admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, una cierta cosa en sí, Kant es materialista. Cuando declara a esa cosa en sí incognoscible, trascendente, ultraterrenal, Kant habla como idealista. Reconociendo como único origen de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la línea del sensualismo y, a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones, por la línea del materialismo. Reconociendo la aprioridad del tiempo, del espacio, de la causalidad, etc., orienta Kant su filosofía hacia el idealismo (...). Los materialistas han reprochado a Kant (...) la falta de una diferencia de principio entre dicha cosa en sí y el fenómeno...» *(Materialismo y Empiriocriticismo,* trad. esp., Buenos Aires, Ed. Estudio, 1970, p. 211).

[20] *Ensayo I,* pp. 147 ss. *Ensayo II,* pp. 291 ss.

[21] «Die Idee von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des bloss praktischen Gebrauchs unserer reinen

Vernunft; also können wir von jenen Ideen auf, ich will nicht bloss sagen nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu ***erkennen*** und ***einzusehen*** behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm *a priori* gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich kann und muss ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung ***angenommen*** werden (...) Hier ist nun ein in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft bloss ***subjektiver*** Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer ebenso reinen, aber praktischen Vernunft ***objektiv*** gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (...) sie anzunehmen verschafft wird, ohne dass dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur ***Problem*** war, hier Assertion wird, gegeben und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird» *(Kr. d. p. V.,* Vorrede; ed. Cassirer, 5, pp. 4-5).

[22] Por ello, parece superficial la posición (extendida entre autores anglosajones, p. ej.) de quien ve «lo valioso» de Kant en una crítica de la dialéctica, que luego, «desgraciadamente», habría recaído —de un modo inconsecuente— en la reintroducción metafísica de lo criticado. Así, dice B. Russell: «La cosa en sí cae por completo fuera de los conceptos y principios *a priori*. Uno de los peligros del uso especulativo de estos conceptos estriba precisamente en que podríamos sobrepasar los límites de su aplicabilidad. Los límites de los conceptos *a priori* son los del campo de la experiencia. Si vamos más allá, nos vemos envueltos en una metafísica y «dialéctica» infructuosas, término este último que en Kant tiene un sentido despectivo (...). Pero, como agente moral, el hombre es noumenal, y por lo tanto, posee libre albedrío. La solución es bastante ingeniosa, *aunque*, desde luego, coincide con la noción de cosa en sí» *(La sabiduría de Occidente,* trad. esp., Madrid, Aguilar, 1962, pp. 241-243). Pero esa recaída en la cosa en sí es la exigencia misma de la razón práctica (que, por lo demás, ya estaba prevista en la *Crítica de la razón pura),* y no una mera «inconsecuencia».

[23] Cfr. *Ensayo II,* p. 268.

[24] *Ensayo II,* pp. 282-83.

[25] *Ensayo II,* pp. 292-93.

[26] Ortega, *Obras Completas* (Madrid, Rev. de Occidente, 1946-47), V, p. 61.

[27] Probablemente lo que decimos del behaviorismo es una caricatura. No es normal suponer —pese al tono de desdeñosa superioridad que Watson adoptó a menudo— que el padre del behaviorismo hubiera querido dar a alguna de sus expresiones (p. ej., «Let me hasten to add that if the behaviorist were to ask you what you mean by the *subjective terms* you have been in the habit of using he could soon make you tonguetied with contradictions. He could convince you that you do not know what you mean by them» *(Behaviorism,* nueva ed., New York, Norton, 1970, p. 10), el sentido de un definitivo consuelo ante manifestaciones del tipo «¡cómo *me duele* la cabeza!)» (que serían *subjective terms).* Por supuesto, aquí no entramos en el tema de la *ciencia* behaviorista, sino en su posible pretensión de destruir la dimensión $M_1$ como si fuese un «sinsentido»; no es un «sinsentido», sino un hecho (aunque, desde el exterior, pueda reducirse a otra cosa); es una *ontología* «behaviorista» lo que se critica. Las cuestiones wittgenstenianas del «lenguaje privado» tendrían aquí su puesto (pero de ello, naturalmente, no podemos tratar ahora).

[28] *Ensayo II,* p. 302.

[29] Es la tradición —en definitiva lockiana— de los «hechos de grado cero» o de las «cualidades simples inanalizables»; y no solo percepciones de «hechos físicos», sino de otro tipo, pero también «inanalizables»; p. ej., lo *bueno* de G. E. Moore en los *Principia Ethica* (I, 10; trad. esp., México, Univ. Autónoma, 1959, pp. 8-9). Cfr. p. ej., Toulmin, *El puesto de la razón en la Etica,* trad. esp., Madrid, Rev. de Occidente, 1964, pp. 25-44). Reconocer esto no quiere decir comprometerse con una «metafísica atomista».

[30] *Ensayo II,* p. 306.

[31] *Ensayo I*, pp. 149-170.

[32] Cfr. *Leviathan, Appendix (Latin Works,* ed. Molesworth, reimpr. Scientia, Aalen, 1966, vol. III, pp. 537-38); y *An Historical Narration Concerning Heresy (English Work,* ed. Molesworth, cit., vol. IV, p. 393).

[33] Así, por ejemplo, Monod, *El azar y la necesidad* (trad. esp., Barcelona, Barral, 1971). No podemos extendernos aquí en la justificación de este diagnóstico. Ver *Ensayo I,* pp. 155-63. El fisicalismo del Círculo de Viena (reducción de $M_2$ a $M_1$, de los contenidos psicológicos a los físicos) en el sentido, por ejemplo, de Carnap *(Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft,* en *Erkenntnis* —Leipzig, Meiner, 1931, 2.º vol., p. 456) sería una muestra de «formalismo primario».

[34] *El pensamiento salvaje,* de Lévi-Strauss, contiene esa afirmación (trad. esp., México, F. C. E., 1964, p. 361). La cita se refiere a Sartre, como se sabe, pero puede tomarse en un sentido general; en el sentido, p. ej., en que Lenin decía que no por trasladar a la colectividad la conciencia se suprime el idealismo, como no se suprime el capitalismo por pensar en términos de sociedad anónima, en vez de en términos de empresario individual (contra Bogdánov, en *Materialismo y empiriocriticismo,* cit., p. 245).

[35] Independientemente de nuestro acuerdo con las versiones del pensamiento de Hume que tienden a describir a este como un «naturalismo», cuya problemática es más bien preludio de la kantiana que constituye un «psicologismo» (citemos a N. Kamp Smith, *The philosophy of D. Hume,* London, Macmillan, 1941), es por lo menos evidente que, al hablar de la causalidad, Hume habla de su *lógica* (Cfr *Treatise of Human Nature,* ed. Green-Grose; reimpr. Scientia, Aalen, 1964; vol. I): «Here is all the LOGIC I think proper employ in my reasoning...», dice (p. 468), refiriéndose a las reglas de la causalidad que ha enunciado poco antes.

[36] La expresión «materialismo idealista», aplicada a la filosofía de inspiración schopenhaueriana, es una vieja —y sugestiva— acuñación de P. Janet *(El materialismo contemporáneo,* trad. esp. de la 1.ª ed. de 1864, Salamanca, 1877, p. 26).

[37] Cfr. Russell, *The Analysis of Matter,* reimpr., Londres, Allen and Unwin, 1955; en especial cap. 37.

[38] *Ensayo II,* pp. 391-434.

[39] Descartes, *Meditación Cuarta.*

[40] Goldmann, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant* (París, P. U. F., 1948).

[41] Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (trad. esp., *Las estructuras elementales del parentesco,* Buenos Aires, Paidós, 1969).

[42] *Ensayo I,* pp. 175-183.

[43] *Ensayo I,* pp. 175-76.

[44] *Ensayo I,* p. 176.

[45] *Ensayo I,* p. 182.

CAPITULO 3

# *La idea de Substancia, en Spinoza, como «Materia ontológico-general»*

Destinaremos este capítulo a la reexposición del concepto de Substancia, central en la filosofía de Spinoza, en términos de lo que hemos venido llamando, en nuestro modelo, la Idea de «Materia ontológico-general». Los tres capítulos siguientes serán destinados a la reexposición sucesiva de otros motivos de la filosofía spinoziana en términos de lo que hemos llamado los tres géneros de materialidad ontológico-especial.

## 1. *La crítica de Hegel a Spinoza: el «acosmismo»*

La conocida crítica de Hegel a la filosofía de Spinoza —filosofía que, por lo demás, Hegel estimó en alto grado— puede servirnos de útil punto de partida para colocar el problema de la consideración de la Substancia de Spinoza como Materia ontológico-general. Recuérdese que un contexto esencial de dicha Idea de Materia es el de su oposición a lo que llamábamos «cosmismo», o «monismo mundanista». Ese contexto queda históricamente recogido, de un modo muy patente, en la oposición Hegel / Spinoza, manifestada expresamente por Hegel bajo la forma de un reproche al «acosmismo» de su predecesor [1].

Como se sabe, Hegel considera que Spinoza, en sus definiciones de los elementos de la Substancia, sigue un orden «descendente» (Substancia-Atributos-Modos):

> Como vemos, Spinoza va descendiendo, pues el modo es la fase más baja de todas; el defecto de este filósofo estriba en que concibe lo tercero solamente como modo, como la *individualidad mala* (subrayado nuestro. V. P.). La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado pura y simplemente, *lo que es para sí* (subr. nuestro. V. P.), lo que se deter-

> mina solamente a sí mismo. De este modo, lo individual, lo subjetivo es justo el retorno a lo general. El retorno consiste simplemente en ser en sí mismo lo general; pero a este retorno no llega Spinoza [2].

Lo individual, concebido como modo, significa para Hegel, pues, una degradación de la individualidad. En el mismo sentido, indica que:

> Lo que tal vez puede censurarse a la filosofía spinoziana es el que Dios, aquí, se concibe solamente como substancia y no como algo concreto [3].

La Substancia no es individual, y eso es censurable. ¿Por qué? No ya porque eso implique «ateísmo» —como querría Jacobi—, sino porque no implica *orden del mundo* (orden del *Todo racional*, representado en una *conciencia* «en y para sí»):

> ... sería falso llamar a Spinoza ateo simplemente porque no distinga entre Dios y el Universo. Con la misma o mayor razón podríamos llamar el spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, *acosmismo*, ya que por este camino no se hace valer y se perenniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial. Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues solo es una forma de Dios y *no algo en y para sí* (subr. nuestro). El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: esta no posee realidad alguna; para Spinoza, solamente Dios *es* [4].

Por ello, Spinoza no sería propiamente ateo, sino, de algún modo, todo lo contario: «en él, Dios es *demasiado*» [5]. Y la razón profunda en virtud de la cual la filosofía spinozista, siendo tan valiosa para la historia del pensamiento, comete, sin embargo, ese que para Hegel es error fundamental (la negación del Mundo, al *no* concebir su individualidad como *autoconciencia* general) sería el desconocimiento, por parte de Spinoza, de la «negación de la negación» —i. e., el desconocimiento de un auténtico método dialéctico— manifestado en su concepción de la determinación como *negación simple*:

> Como Spinoza, en efecto, formula la gran tesis de que toda determinación implica una negación, y como de todo, incluso del pensamiento, por oposición a la extensión, puede demostrarse que es algo determinado, algo finito, algo cuya esencia descansa por tanto, en la negación, tenemos que solo Dios es lo positivo, lo afirmativo, y, por tanto, la única substancia, y todo lo demás, por el contrario, simplemente una modificación de ella, pero nada que sea *en y para sí* (subr. nuestro). Ahora bien, la simple determinación o negación pertenece a la forma, pero es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, que es la forma

absoluta; en este aspecto, la negación es negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación. Pero este momento negativo y *consciente de sí* (subrayado nuestro), el movimiento del conocimiento que discurre por los cauces de este algo pensado, es precisamente lo que le falta al contenido de la filosofía spinozista (...). Dicho de otro modo, (...) el contenido no tiene la significación del Yo [6].

En virtud de ese desconocimiento del papel de la «negación de la negación» es como, según Hegel, en Spinoza «lo negativo existe solamente como una nada» [7]: el Mundo, que es *lo determinado*, se aniquila de esta suerte, y no puede cobrar conciencia de sí, esto es, conciencia de su *significación racional como un todo.*

Como hemos dicho más arriba, es esta oposición Hegel-Spinoza, a propósito del concepto de Substancia y su relación con el Mundo, la que muestra históricamente de un modo más claro el contexto en el que la Idea de Substancia como Materia ontológico-general podría reexponerse. Bastante recientemente —y aunque su exposición de la filosofía de Spinoza no siga siempre por derroteros análogos a los nuestros—, R. Misrahi ha subrayado esa oposición de un modo enteramente pertinente, según creemos: «On voit maintenant le rôle de l'idée de substance dans l'*Ethique*: elle n'est évidemment pas une personne transcendante, ou une Providence, *ou, comme chez Hegel, un Sujet* (subrayado nuestro). Hegel pensait réaliser un progrès sur Spinoza en concevant la Substance comme Concept, c'est-à-dire (en son langage) comme Sujet et Dieu vivant. Mais c'est là, sans plus, du romantisme idéaliste...» [8]. Difícilmente podríamos resumir mejor lo que pensamos al respecto de un modo general. Este aspecto esencial de la oposición entre Hegel y Spinoza pasaría, desde luego, por encima de las conexiones entre ambos pensadores (que, por lo demás, son evidentes, y Hegel fue el primero en reconocerlo: «Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna»)[9]; así, por ejemplo, sería un malentendido fundamental asimilar a Hegel y Spinoza sobre la base de que Spinoza proporcionase, directa o indirectamente, a la filosofía hegeliana, la «intuición de la totalidad divina», como muchas veces se ha mantenido [10]. En el fondo, tales interpretaciones hunden su raíz en la contemplación de Spinoza como un filósofo *idealista*, versión que es una de las tradicionales [11], y la cual ha pasado por alto, entre otras cosas, el hecho de que el propio Hegel no «se reconociese» en cosas como la Idea de Substancia de Spinoza, por razones tan claras como las que hemos citado. El argumento canónico de dicha interpretación idealista consiste en citar los textos en que Spinoza habla de la «conciencia divina»; por ejemplo, *Eth.* II, Prop. III, Sch., o fragmentos de las cartas LXXV y XLIII [12]. Ahora bien, cuando Spinoza habla de esa «conciencia divina» —cuando dice que en Dios «se dan ideas», o que «se entiende» (ver nota anterior)— concibe eso como operaciones del *Intellectus infinitus* de Dios; pero el *Intellectus infinitus* es un *modo* [13]. Podría pensarse, con todo, que entre el Entendimiento infinito y el humano hay una distancia insalvable, y que, aunque no en un sentido

«humano», cabría decir que «Dios se entiende a sí mismo» (= «piensa»), aunque sea a través de un modo (modo que, por ser infinito, desbordaría sin embargo el plano finito en que hablamos de pensamientos «humanos»); la infinitud del Entendimiento divino lo aproximaría a la Substancia, y, en este sentido, sería legítimo decir que Dios «tiene ideas». A. Koyré hizo un fino análisis del texto (*Eth.* I, Prop. XVII, Sch.) en el cual Spinoza «afirmaría» que el Entendimiento divino y el humano están en relación análoga a la del «Can, constelación celeste, y el can, animal ladrador». El análisis de Koyré mostró, con entera plausibilidad según creemos, cómo el texto en cuestión no contiene una *tesis* spinozista, sino una *hipótesis* polémica, hipótesis que es precisamente *negada* por Spinoza, lo cual *aproximaría*, precisamente, al Entendimiento infinito «divino» y al «humano» [14]. Independientemente de las conclusiones que implícitamente pueda asignar Koyré a esa aproximación (sobre el valor del *Intellectus infinitus* hablaremos más adelante, caps. V y VI), lo que está muy claro tras su análisis es lo que, por otra parte, nunca tuvo por qué estar obscuro: que el Entendimiento infinito es efectivamente un *modo*, y, por eso, cae claramente del lado de la *Natura naturata.* No cabría, pues, hablar de la «conciencia» de Dios, como si ésta fuera una propiedad directamente atribuible a la Substancia *qua tale* (esto es, como *Natura naturans*). No es, pues, desde el argumento del «Entendimiento divino» desde donde puede sostenerse la «conciencia de Dios», como si esta conciencia significase una unidad racional del Todo, un *cosmismo* monista; porque —para emplear nuestra terminología— el Entendimiento cae del lado de la Ontología especial (*Natura naturata*), y no de la Ontología general (*Natura naturans*).

Ahora bien; si Hegel «tiene razón» (por lo menos en cuanto describe, aunque no, desde nuestros supuestos, en cuanto censura) al interpretar a Spinoza como un negador de la inteligibilidad «para-sí» del Todo, del Mundo en su conjunto, nos parece que no la tiene (y, en este sentido, su tergiversación de Spinoza es tan canónica como su descripción de él) cuando interpreta esa negación como si fuese la negación, *simpliciter*, de toda posibilidad racional de entender el Mundo; como si, para Spinoza, el Mundo, meramente, «no existiese»; como si hubiera ahí una disyunción exclusiva: «o entender el Mundo como la totalidad autoconsciente o no entenderlo de ninguna manera» (disyunción propia del cosmismo monista de Hegel) [15]. Pero, como intentaremos hacer ver, el «Mundo» es un género de la Ontología especial spinozista, en cuanto mundo físico corpóreo: la *Facies totius universi*, y ese género —como los demás— sí compone un «orden» inteligible. Pero la Idea de Mundo, simplemente, no se confunde con la de Substancia (en el mismo sentido en que $M_i$, materialidad ontológico-especial, no se confunde con M, materia ontológico-general). La Idea de Substancia, en Spinoza, se configurará —pensamos— como Idea *crítica*: lo cual, según creemos, no deja de ser un punto de vista relativamente original a la hora de analizarla.

Hegel ha diagnosticado, pues, el «acosmismo» de Spinoza de un modo en parte certero, desde el punto de vista ontológico-general. Vamos a desarrollar en el resto del capítulo esa perspectiva.

2. *Distinción entre Ontología general y especial, en Spinoza: la «Natura naturans» y la «Natura naturata»*

Antes de pasar a desarrollor nuestra interpretación de la Idea de Substancia como Materia ontológico-general, digamos rápidamente algo sobre la posibilidad misma de sostener la distinción entre los planos ontológicos «general» y «especial», en Spinoza. Esa posibilidad vendría dada, según creemos, a través de la distinción spinoziana entre «Natura naturans» y «Natura naturata».

La distinción se establece claramente en *Eth.* I, Prop. XXIX, Sch.—*Natura naturans* es la Substancia con sus Atributos, Dios como «causa libre»; *Natura naturata* son los modos. A la primera pertenece lo que es en sí y por sí se concibe; a la segunda, lo que es y se concibe por otro [16]. Entre *Natura naturans* y *Natura naturata* hay una conexión, ya establecida por Spinoza en el *Breve Tratado*: conexión que, sin impedir hablar de *distinción*, veda sin embargo la posibilidad de concebir a la *Natura naturans* como «trascendente» [17]. Esa conexión (junto con la distinción) se mantiene en la *Etica* [18]. Por consiguiente, de Dios se habla en *dos* planos: el de la Substancia de infinitos atributos, y el de los modos. Ambos *son Dios*, pero se distinguen. Por lo demás, la *Natura naturata* puede concebirse también como algo a que uno puede referirse unitariamente, pero que, en todo caso, está internamente dividido: la distinción entre *Natura naturata* «universal» y «particular» del *Breve Tratado* se prolonga en las diversas distinciones de obras posteriores, explícitas sobre todo en la carta LXIV a Schuller [19]. La concepción unitaria del «mundo» —como *Natura naturata* ($M_i$) exclusivamente, y *no* como totalidad omnicomprensiva u *omnitudo realitatis*, según alguna traducción del texto puede hacer creer— aparece mentada en los *CM* (II, VII *in fine*) [20], recurriéndose a la «analogía de toda la naturaleza» como criterio para establecer esa unidad, que se erige así en unidad —internamente diversificada— frente a la *Natura naturans*. Esa unidad es la del nivel *especial* en su conjunto, dentro del cual, en todo caso —insistimos— siempre caben distinciones (la unidad de la *Natura naturata* no es nunca algo monolítico, estando sus modos integrantes, siempre y en todo caso, distribuidos según los Atributos); el mismo criterio de *CM*, la «*analogía* de la naturaleza» (consecuente con una doctrina «paralelística» como la que Spinoza expondrá) excluye ya la *univocidad* de la misma.

Spinoza da pie, pues, para hablar de *dos* planos ontológicos distintos (clasificación bimembre que organiza el «material» de la filosofía de Spinoza de un modo *más general* que, por ejemplo, su tripartición en «Substancia-Atributo-Modos»). Ahora bien: a la posibilidad de coordinar esa bipartición con la que proponemos, a saber, la existente entre «Ontología general» y «Ontología especial» no puede serle indiferente el *tipo de conexión* que se establezca entre esos dos planos ¿Qué relación hay entre *Natura naturans* y *Natura naturata?* «Naturans-naturata» parece aludir a una relación «causa-efecto»: ¿qué sentido tiene esa relación? Ciertamente, si la entendemos como

causalidad eficiente transitiva, la posibilidad de considerar a la «causa» como Materia ontológico-general, y al «efecto» como Materia ontológico-especial parece muy limitada, desde los supuestos de nuestro modelo. Pero Spinoza ha excluido taxativamente esa consideración «transitiva», desde siempre (ver *supra*, nota 17): la *Natura naturans* como causa es, en todo caso, «causa inmanente»; la relación entre ella y la *Natura naturata* se perfilaría, más bien, según el modelo de la conexión del *principio* a lo *principiado*, conexión establecida, por ejemplo, en el pensamiento escolástico, entre el Padre y el Hijo (y quizá no sea ocioso recordar que Spinoza llama «Hijos de Dios» a los Modos universales de la *Natura naturata*, en el *Breve Tratado*) [21]. Ese rechazo de la representación de la relación entre *naturans* y *naturata* en términos de causa eficiente transitiva hace posible hablar de *una* realidad, *en el sentido de eliminación de la trascendencia*, aunque no necesariamente de «una» realidad, en el sentido del *monismo mundanista*, como veremos.

Pero la utilización misma del concepto de causa inmanente puede, acaso, sugerir otro tipo de posible relación entre *Natura naturans* y *Natura naturata*, que comprometería asimismo su coordinación con, respectivamente, el plano ontológico-general y el ontológico-especial. Esta relación podría ser pensada como del *Todo a la Parte*. Si la «inmanencia» de la *Natura naturans* por respecto de la *naturata* ha de ser entendida de este modo, entonces la posibilidad de una interpretación monista-cosmista permanecería abierta, y la distinción no tendría repercusiones ontológicas de mayor importancia.

Ahora bien: creemos, en este punto, que la distinción Todo-Parte, en Spinoza, es, en todo caso, un par de conceptos ellos mismos pertenecientes al ámbito *de la Ontología especial* (de la *Natura naturata*), que no pueden ser aplicados, entonces (pues ello constituiría una indebida extrapolación) al plano de la consideración conjunta de ambas clases de «*Natura*». Intentaremos probarlo, examinando el pensamiento de Spinoza en este punto, a través de sus distintas obras.

La vinculación de la idea de «causa inmanente» con la de «Todo» está explícita en el *Breve Tratado*, concretamente en el primero de los dos «Diálogos» intercalados en la primera parte. En dicho Diálogo (que se desarrolla entre el Entendimiento, el Amor, la Razón y la Concupiscencia), dice la Concupiscencia a la Razón:

> ... confundes el todo con la causa; pues, como yo digo, el todo no existe sino en virtud de sus partes, y a través de ellas; pero tú te representas la fuerza pensante como una cosa de la que dependen el Entendimiento, el Amor, etc., y no puedes llamarla un Todo, sino una Causa de los efectos que acabas de nombrar [22].

A lo cual responde la Razón:

> Pretendes que la causa, por lo mismo que es productora de sus efectos, debe estar fuera de ellos, y dices eso porque conoces

> solo la causa transitiva y no sabes nada de la inmanente, la cual no produce absolutamente nada fuera de sí misma. Así es como, por ejemplo, el entendimiento es la causa de sus ideas; por eso lo llamo una causa en tanto que sus ideas dependen de él, y, por otra parte, un todo en vista de que está compuesto de sus ideas; del mismo modo, Dios, respecto de sus efectos o criaturas no es otra cosa que una causa inmanente, y, conforme al segundo aspecto, es también un todo [23].

«Dios» parece estar aquí representado en términos de Todo-partes, y precisamente en virtud de la apelación al concepto de *causa inmanente*. Ahora bien, ¿cómo habría de entenderse la articulación de esas partes en ese todo? ¿Hay siquiera un modo racional de entenderlas, o se trata más bien de una visión holística, de carácter intuitivo, próximo al místico? Spinoza parece ofrecer, en ese mismo Diálogo, una interpretación de dicha articulación. Se trata de un texto muy especial:

> LA RAZON.—(...) Y del mismo modo que quieres llamar a lo corpóreo y a lo pensante «substancias» respecto de los modos que dependen de ellos, de la misma manera debes llamarlos «modos» respecto de la substancia de la que dependen (...); y lo mismo que querer, sentir, oír, amar, etc., son diferentes modos de lo que tú llamas una substancia pensante *(que, para Spinoza, sería un «atributo»*. V. P.), modos que reconduce a unidad y de los que no haces sino una sola cosa, así concluyo yo también, según tus propias demostraciones, que la extensión infinita y el pensamiento, junto con otros atributos infinitos (...) no son otra cosa que modos del ser Unico, Eterno, Infinito, Existente por sí mismo, y con todos ellos componemos, como se ha dicho, un Unico y una Unidad fuera de la cual no puede representarse ninguna cosa [24].

Esta presentación de la «unidad de Dios», según la cual se ligan encadenadamente «modos-atributos-Substancia», de tal suerte que «los modos son a los atributos *como* los atributos a la Substancia», significa una manera de entender la totalidad de la Naturaleza que, como se ha subrayado, resulta enteramente *insólita* en Spinoza y por sí sola, daría ya una poderosa razón para dudar de la genuinidad «spinozista» de este Diálogo, tan a menudo declarado suspecto [25]. Efectivamente, si los modos son a los atributos como estos a la Substancia, cabe preguntar qué significa ese «como»: cuál es, en concreto, esa relación. La *única* aclaración que, dentro del *Breve Tratado*, Spinoza podría dar a esta cuestión sería la contenida en el cap. VIII de la primera parte, donde, hablando de la *Natura naturata*, nos dice que la «universal» se compone de los «modos que dependen inmediatamente de Dios», y la «particular» se compone de «todas las cosas particulares que son *causadas (veroorzaakt)* por los modos universales» [26]. ¿Cabría extender esta explicación de la conexión

entre los diversos «grados de realidad» —«explicación» que Spinoza da explícitamente solo para el caso particular de la relación entre modos finitos y modos universales— a la serie mencionada en el párrafo citado más arriba? En ese caso, «así como» los modos son «causados» por los Universales, «así» estos serían «causados» por los atributos, y «del mismo modo», los atributos serían «causados» por la Substancia... Pero ese intento de poner en conexión los textos del *Breve Tratado* parece muy artificioso. No se olvide que esa «causación» entre las partes del todo tendría que ser, otra vez, *inmanente* (*por lo menos* al pasar de los modos universales a los atributos, que forman parte de la *Natura naturans*), con lo que esa articulación de las partes en el todo no quedaría «explicada», sino, una vez más, postulada como si se diese, con lo que nos encontramos, circularmente, en el punto de partida. De modo que aunque algunos textos presenten la cuestión como si «debiera haber» un engarce entre las distintas partes de un todo, dicho engarce no está —ni, seguramente, *puede* estar— detallado positivamente. La representación de esa «totalidad de la naturaleza» tendría, en todo caso, en el *Breve Tratado*, en textos mucho más claros, un carácter efectivamente *holístico* —en el sentido de una totalidad concebida al margen de sus partes—; el conocimiento de Dios es a veces descrito no como el conocimiento de la conexión de unas partes, mediante el cual se explique el conocimiento del todo, sino de un modo «inmediato»:

> ... la cuarta clase de conocimiento, que es el conocimiento de Dios, no es una consecuencia sacada de otra cosa, sino que es inmediato (...) estamos por naturaleza unidos de tal modo a él que no podemos, sin él, existir ni ser concebidos; por consiguiente, puesto que entre Dios y nosotros hay una unión tan estrecha, es evidente que no podemos concebirlo sino de un modo inmediato [37].

Pero, además —y creemos que esto es definitivo— un *auténtico* conocimiento de Dios no podría venir dado, según Spinoza mismo nos dice en el *Breve Tratado*, en términos de «todo-partes», ya que el Todo y la Parte

> ... no son seres reales, sino solo de razón, y, por tanto, no hay en la naturaleza ni todo ni partes [28].

En vista de este texto, el resto de las especulaciones de los *Diálogos* acerca del todo y las partes quedarían, en principio, descalificadas como *auténtico* conocimiento de la naturaleza de Dios; sería, en todo caso, un conocimiento *de otra escala* (supuesto que «nada» no es, ya que se le considera, y se habla de él).

Pero es que, además, Spinoza sostiene expresamente en el segundo Diálogo que la consideración de Dios y las criaturas en términos de «todo-partes» en nada altera la consideración *independiente* de la esencia de Dios, que permanece inalterada aunque nos refiramos a unas «partes»:

> He dicho distintamente que todos los atributos, que no dependen de ninguna otra causa, y para cuya definición ningún género es necesario, pertenecen a la esencia de Dios, y, *como las cosas creadas no pueden formar un atributo*, no acrecientan tampoco la esencia de Dios, por estrecha que sea su unión con él [29].

Tenemos, pues, que incluso en el *Breve Tratado* (la obra de Spinoza donde se han señalado más dependencias de concepciones neoplatónicas, o «místico-panteístas»), la representación de Dios como un todo compuesto de partes es, por una parte, un «ente de razón» —luego, no un auténtico conocimiento de Dios— y, además, es una concepción que, en todo caso, no impide considerar como *distintos* el plano de la Substancia de infinitos atributos, por un lado, y el de las cosas creadas, por otro, ya que la incorporación de estas «partes» al «todo-Dios» *no altera la esencia de este*, esencia accesible, como acabamos de ver, por otra vía que la de esa consideración en términos de «todo-partes».

En obras posteriores, la posición de Spinoza se hace más clara, en el sentido de que los conceptos de todo y parte *no* son aplicables a la Naturaleza infinita como totalidad. Precisamente por ser infinita, la Naturaleza (la Substancia como Materia ontológico-general) no es comprensible como un todo. En las cartas XXX y XXXII, ambas a Oldenburg, Spinoza hace un claro hincapié en su ignorancia acerca de la naturaleza como un todo; en la primera de ellas, respondiendo a las lamentaciones de Oldenburg, ocasionadas por la guerra entonces existente entre Inglaterra y Holanda, decía Spinoza:

> ... estas perturbaciones no me incitan a la risa ni tampoco al llanto, sino más bien a filosofar y observar mejor la naturaleza humana. Pues no estimo que me esté permitido reírme de la naturaleza, ni mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como las demás cosas, solo son parte de la naturaleza, y que yo ignoro cómo cada parte de la naturaleza se une con su todo [30].

Y, en la carta XXXII, explicaba las razones de esa ignorancia de un modo que ilustra muy bien lo que aquí queremos exponer:

> Pues dije en mi carta anterior que yo no sabía con certeza cómo se unen las partes de la naturaleza entre sí y con su todo, porque para saber eso habría que conocer toda la Naturaleza y todas sus partes [31].

Pero ese conocimiento es imposible precisamente porque «toda la Naturaleza» es el conjunto de los infinitos atributos de la misma; un conjunto que es imposible «totalizar», porque de la conmensurabilidad de sus partes no puede hablarse con sentido; desde la consideración de la Naturaleza infinita, la Naturaleza es inagotable, y su «todo» no puede nunca ser «cerrado».

La propia carta XXXII contiene un ejemplo muy ilustrativo acerca de la

concepción de todo y parte en Spinoza: es el del gusano sumergido en la corriente sanguínea, el cual no puede saber «cómo todas las partes son gobernadas por la naturaleza universal de la sangre», no comprende su *ley*. Si imaginásemos, además, que la sangre *solo* obedece a las leyes de su naturaleza *interna* (aisladamente considerada), entonces la sangre podría ser pensada como un todo (y a esto es a lo *máximo* que podría aspirar el gusano, si se le concede la posibilidad de acabar por comprender su *mundo)*; pero, desde fuera de la sangre, sabemos que «se dan otras muchas causas, que influyen de cierta manera en las leyes de la naturaleza de la sangre», de suerte que se producen en ella movimientos y variaciones que «son consecuencia no de la sola proporción del movimiento de las partes entre sí, sino de la proporción del movimiento, a la vez, de la sangre y de las causas externas...» Si pensamos que la naturaleza del universo «no es limitada, sino absolutamente infinita», entonces aparece claro que «deben ser infinitas las variaciones de sus partes» [32]. Por eso, concebir la totalidad *absoluta* (infinitas cosas de infinitos modos) como un todo ordenado en cuanto que podamos captar el orden de sus partes, no es posible porque, al no poder «cerrar» el todo, propiamente hablando, no hay tal «todo».

Por ello, cuando Spinoza usa en la *Etica* las nociones de todo y parte, lo hace, no atendiendo a la Substancia *absolutamente* infinita, sino, en todo caso, en cuanto región o género de la realidad (especial, por tanto). Así ocurre con el concepto (sobre el que volveremos más adelante) de «*Individuo compuesto*», desarrollado por Spinoza en la parte segunda de la *Etica*: la totalización operada a través de ese concepto lo es de una esfera especial de la realidad: la corpórea (cabe discutir que ese mismo concepto se utilice en el orden del Pensamiento, y no ya sólo de los cuerpos, pero, en todo caso, sería usado como concepto ordenador en otro género, *también* especial). La idea de un «todo» estructurado a partir de sus partes es, en la *Etica*, una idea aplicada a regiones o géneros del ser, no al ser «en general» (la Substancia). Puede decirse que también la idea de «Individuo compuesto» se ejercita sobre totalidades «infinitas» (la Naturaleza *extensa* sería «infinita») [33], pero esa «infinitud» tiene otro sentido, como veremos más adelante, (cap. IV). La *totalización*, en suma, resulta imposible en el plano de la Substancia. Que sea posible en el campo de los modos es otra cuestión, de que nos ocuparemos en los capítulos siguientes.

Parece, entonces, claro, que la *Natura naturans* y la *Natura naturata* no anulan su distinción por el hecho de que las piense ligadas en términos de «causa-efecto» o «todo-parte». Ahora bien, no siendo la *Natura naturata* las «partes» del «*Todo-naturans*», nada impide considerar ambas nociones como dos posiciones de la realidad (recogidas, por lo demás, con carácter *fundamental*, en el *primero* de los Axiomas de toda la *Etica*: «Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa»). Que la *Natura naturans*, esto es, la Substancia con sus infinitos atributos, posea los caracteres que hemos atribuido a la Materia ontológico-general, es algo que hemos empezado ya a insinuar, pero que vamos a ver en concreto a continuación.

### 3. *La Substancia de infinitos atributos como indeterminación y pluralidad*

Nuestro propósito, en este punto, podría muy bien ser descrito como el intento de reexponer la Idea de Substancia de Spinoza como una idea *crítica*, y *no dogmática*, según frecuentemente se le ha presentado (pues la filosofía de Spinoza ha sido pensada, a veces, incluso como el prototipo del dogmatismo, y su punto de partida «acrítico» —a diferencia del punto de partida cartesiano—, incluso místicamente aceptado, sería la idea de Substancia)[34]. Este intento ha de chocar con dificultades y, sin embargo, creemos que revela el verdadero significado de la idea.

Dios o la Naturaleza es *una* Substancia de *infinitos* atributos: esa parece ser la afirmación radical del spinozismo y, según se ha visto a veces, la expresión de su ininteligibilidad radical: ¿cómo componer esas unidad e infinitud? Al llegar al tema de la unidad de los infinitos atributos, «... nous arrivons à la limite où la philosophie de Spinoza cesse d'être intelligible»[35]. Lo que, poco más o menos, vendría a querer decir que la filosofía de Spinoza es ininteligible desde el principio, supuesto que esa Idea de Dios, como Substancia de infinitos atributos (contenida en el arranque mismo de la *Etica*: la Def. VI, con su explicación)[36] habría de ser, según las declaraciones de Spinoza en el *DIE*, la «idea-norma» del conocimiento, es decir —como suele interpretarse esa «idea norma»— el punto de partida del proceso deductivo en que el conocimiento consistiría[37].

Por de pronto, es claro que la Idea de Substancia («lo que es en sí y se concibe por sí», según la Def. III)[38] es infinitud absoluta y, por ende, absoluta *indeterminación. Si la determinación es negación*[39], *entonces la afirmación (de la Substancia) es indeterminación.* Esa Substancia es infinita *(Eth.*, I, Prop. VIII), existe necesariamente (Prop. XI) y es indivisible (props. XII y XIII). Esa Substancia se concibe por sí (Def. III), de ella tenemos verdadero conocimiento *(Eth.*, II, Prop. XLVII), y tener conocimiento de ella es una misma cosa con nuestro conocimiento de los atributos divinos, que *expresan* (Def. VI) la eterna e infinita esencia de Dios.

La Substancia tiene, *realmente*, infinitos atributos: el que esos atributos «expresen» la esencia divina, o el que se diga (en la Def. IV) que es atributo «aquello que el entendimiento percibe...», no bastaría para abonar una interpretación «idealista» de los atributos: como si estos fuesen simples «maneras de conocer»[40]. De hecho, «conocer», estrictamente hablando, en el sentido de «saber algo de ellos», solo conocemos dos (Pensamiento y Extensión), pero también *conocemos* que *son* realmente *infinitos*, y conocemos eso legítimamente, ya que la infinitud es la esencia de Dios, y Spinoza dice que conocemos esa esencia. Ahora bien, ¿qué significa «conocer» una pluralidad infinita? ¿Cómo Spinoza puede decir que se conoce eso, esto es, que se tiene una *idea adecuada* de ello, en su terminología?

Hay en la carta LX, a Tschirnhaus, un texto de suma importancia acerca de las ideas adecuadas y su relación con la idea adecuada de Dios, texto que

no siempre se subraya como merece. Hablando de los caracteres de lo que él entiende por «idea adecuada», observa Spinoza:

> Para saber a partir de qué idea de un objeto, de entre las muchas posibles, pueden deducirse todas las propiedades de él, tengo en cuenta esto solo: que tal idea, o definición, *exprese la causa eficiente* (subr. nuestro, V. P.). Por ejemplo: si quiero investigar las propiedades del círculo, me pregunto si de cierta idea del círculo (la de que «consta de infinitos rectángulos», pongo por caso) puedo deducir todas sus propiedades, esto es, me pregunto si esa idea comprende en sí la causa eficiente del círculo. Como ello no es así, busco otra, a saber: que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo, y el otro en movimiento: puesto que tal definición ya expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo, etc. *Del mismo modo* (subrayado nuestro, V. P.), *cuando defino a Dios como un Ser sumamente perfecto, al no expresar esa definición la causa eficiente* (me refiero tanto a la causa eficiente interna como a la externa), *no podré obtener de ella todas las propiedades de Dios; pero sí, ciertamente, cuando lo defino como «un Ser, etc.», según la definición VI de la parte I de la Etica* [41].

Ciertamente, este texto concuerda, por una parte, con lo que Spinoza entiende por supremo género de conocimiento, según del *DIE* (ya que el más elevado conocimiento es el de la esencia *o el de la causa próxima*) [42], y, por lo demás, con el prototipo de concepto que Spinoza ofrece en la misma obra: la *definición genética*, como definición más adecuada que la *per genus et differentiam* [43]. A pesar de ello, es inevitablemente sorprendente oír hablar de un concepto «genético» *de Dios*, ya que este, al ser una idea originaria (precisamente, al parecer, el punto de partida del conocimiento), parece habría de ser conocido por intuición directa de su esencia, y nunca a partir de «otra cosa», ya que, por lo demás, es *causa sui*, según la primera Definición de la *Etica*. Sin embargo, está claro que, si Spinoza considera «adecuada» la Def. VI de la *Etica* (*más adecuada* que la mera definición de Dios como «ser absolutamente perfecto»), es porque esa definición expresa la causa eficiente, pero esa «causa eficiente», no puede ser, en ella, otra cosa que esos «atributos» que constituirían a Dios, los atributos infinitos. Ahora bien: si esa idea «originaria» es expresable en términos genéticos es que su «originariedad» es muy especial, puesto que, al menos formalmente, hay que ir «más atrás» de ella (a su constitución, a los atributos) para entender la «génesis de la idea»; pero esos atributos son, precisamente, infinitos. Al regresar sobre la idea de Dios, en su concepto *adecuado*, nos encontramos con la infinitud; pero decir que «lo originario es lo infinito» significa tanto como decir que *no hay*, propiamente, *una* idea originaria. Aplicar el esquema de la definición genética a la idea de Dios conlleva, diríamos, una especie de enorme ironía: la naturaleza de ese «origen» —concebido adecuadamente, pues el concepto mediante el cual lo

expresamos es, formalmente, un concepto adecuado, ya que expresa la causa eficiente— es la de una pluralidad infinita que, por tanto, no puede ser nunca un «origen» estable y definitivo. La definición de Dios es la de la absoluta pluralidad, la absoluta indeterminación; no es formalmente un pseudoconcepto —pues Spinoza entiende que, al dar cuenta de la causa, cumple con el requisito de la idea adecuada, y es susceptible de que ciertas propiedades sean derivadas de él— pero es un concepto de tal suerte que, al dar cuenta de la causa eficiente, esta resulta ser infinita y, por tanto, las propiedades que de él deriven son igualmente infinitas, con lo que respetándose formalmente la corrección del concepto, este resulta «roto» *desde dentro*. Dios, como Substancia de infinitos atributos, resulta ser así el objeto de un concepto muy especial: *el ejercicio de la «determinación» formal —la «definición»— lleva, en su caso, a una indeterminación, a una «indefinición»*. Por eso, resulta *difícilmente equiparable*, como si fuese homogéneo respecto de ellas, a las demás cosas que se «definen», o determinan.

Al comenzar la *Etica* por la definición de *causa sui*, Spinoza se proveía, sin duda, de un «primer principio» *autogenético* (concebido *ad hoc* para que esa definición de Dios fuese, a la vez, genética —o sea, correcta— y no remitiese a «otra cosa» que Dios); ese principio apuntaba a la concepción de que nada hay fuera de la Substancia, por lo que ésta pueda ser, o ser concebida. Pero la *autogénesis* de la Substancia *es posible, precisamente, porque no puede determinarse su «contenido»*: si ese contenido fuese determinable, como es él la «causa eficiente» de la Substancia, cabría pensar en algo «exterior» a la Substancia —algo *determinado*—, lo que destruiría inmediatamente el concepto de esta, poniendo *una* determinación —un exponente de la *finitud*—, de un modo indebidamente privilegiado, en el «origen» de una *infinita* cadena de efectos. De esta suerte, la «realidad radical» —por así llamarla— es una realidad infinita, de la que no puede predicarse ningún contenido *concreto*, ningún orden *concreto*, sino solo «infinitas cosas de infinitos modos»: radical *indeterminación*.

«Afirmar» la Substancia —un hecho, al parecer, positivo— no es, pues, afirmar *nada* en concreto: ningún contenido real concreto es asumido por ella, y ni siquiera —desde luego— Pensamiento y Extensión. Cuando se dice que la filosofía de Spinoza, en vez de partir del *Cogito* como la de Descartes, parte de *Dios*, y es, por tanto, una filosofía más «de la realidad» que «del conocimiento», más «dogmática» que «crítica», no se dice —creemos— algo muy exacto. Difícilmente ese «Dios» significaría el «orden de todo lo real», acríticamente aceptado por Spinoza como un «postulado de armonía universal», o algo semejante (de hecho, aunque se olvide eso a veces, Spinoza ha argumentado en contra de la armonía universal, e incluso se ha burlado de ella) [44]. Ese Dios no es la presuposición de una realidad *racional* en sí, al margen por completo del conocimiento; es la presuposición, o el reconocimiento, de una realidad *infinita*, y no precisamente «al margen» del conocimiento, sino como *limitación crítica* del mismo. El «orden universal» (para la creencia en el cual reserva Spinoza su tono más despectivo: véase nota anterior) no existe como atributo de la Substancia infinita; es cierto que Spinoza ha hablado de *ordo*

*et connexio*, de las cosas y de las ideas (y, en general, de cualquier desarrollo *modal* de un atributo cualquiera), pero ese «orden» se mueve en el terreno *de los modos* y, por tanto, en el plano ontológico *especial*. De él hablaremos en el capítulo 6.

Pero si Dios no es un *todo*, y no es un *orden* (en cuanto por Dios se entienda la «Substancia de infinitos atributos»), ¿acaso no empieza a parecerse muy de cerca a lo que hemos llamado Materia ontológico-general, como idea crítica?

Que la noción de Substancia en Spinoza consista en ser indeterminación ha sido ampliamente reconocido por los comentaristas; incluso se ha correlacionado explícitamente, en alguna ocasión, el puesto sistemático de la Substancia, en la filosofía de Spinoza, con el puesto del Nóumeno en la de Kant, en cuanto que la ausencia de determinación aboca, en definitiva, a una suerte de concepto-límite, que es, por así decirlo, el techo de la cognoscibilidad [45]. Pero esa «incognoscibilidad» suele ser etendida de un modo negativo. Ya hemos visto cómo, para nosotros, la Idea de Materia ontológico-general, aunque crítica, no debería ser concebida como algo puramente negativo. Por eso debemos prestar atención a los intentos por compaginar el carácter plural de la Substancia con una cierta dimensión positiva. Vamos a fijarnos ahora en dos de esos intentos: el primero, por ser reciente, y un caso muy típico de cómo la consideración *positiva* del concepto de Substancia, cuando se admite su esencial pluralidad, recae casi insensiblemente en la interpretación *monista* (que debe ser evitada); el segundo, por tratarse de una posición sumamente original (aunque no se la ha tenido muy en cuenta) y que, en algún sentido —aunque no en todos— se aproxima a nuestra propia posición.

1) Sylvain Zac (destacado representante de las recientes —y nutridas— aportaciones francesas al estudio de la filosofía de Spinoza) ha intentado ofrecer una valoración *positiva* de la Idea de Substancia en Spinoza, a través de un subrayado del aspecto *causal activo* que la idea de *Natura naturans* conllevaría, en cuanto *essentia actuosa*, o en cuanto *potentia* [46]. Zac propone la idea de «*Vida*» como el concepto positivo clave de toda la filosofía de Spinoza, de un modo que, si no es enteramente nuevo [47], resulta especialmente puesto de relieve. Zac parte del reconocimiento de la ausencia de finalidad intencional y de finalidad-armonía en el sistema de Spinoza (o sea: reconoce lo mismo que nosotros consideramos esencial para aproximar el concepto de Substancia al de «Materia ontológico-general»), pero halla en dicho sistema —como Kant hizo notar— un equivalente de la idea de finalidad: la idea de Vida, en torno a la cual podrían organizarse *todos* los temas de la filosofía spinozista (pp. 14-15). No vamos a desarrollar aquí en detalle las tesis del autor. Solo fijarnos en cómo Zac intenta conciliar esa idea positiva de Vida, desde cuya perspectiva la Substancia aparece vinculada causalmente, como *Natura naturans*, a todas las formas de lo real (al mundo de $M_i$, o de la Ontología especial, diríamos), con el innegable aspecto de «infinitud» y, por tanto, de irreducibilidad a un *orden* —causal, en este caso— que la misma Substancia posee.

Zac advierte que la *Natura naturata* es *un* individuo, para Spinoza; ahora bien, la idea de «individuo» implica sistematización, orden: ¿cómo puede ser infinita una Naturaleza en la que se advierte un orden? Zac argumenta así: «En réalité, Spinoza emploie l'expression 'individu total', lorsqu'il s'en sert pour désigner la Nature naturée dans son ensemble, pour dire que la Nature est un 'tout concret', une structure, formée d'une hiérarchie de structures plus ou moins complexes, qui en sont les parties (...). Ce que Spinoza veut mettre en relief, c'est que le 'macrocosme', en tant que totalité réalisée, est constituée de 'microcosmes' et qu'il y a entre ces microcosmes et le macrocosme une unité d'analogie (...) De même que les corps (...) de même la Nature dans sa totalité, malgré las variations infinies de ses parties, garde la cohérence de sa structure» (p. 55).—Zac se mueve aquí, en principio correctamente, al nivel de la *Natura naturata* (de la Ontología especial, diríamos nosotros), que es donde la idea de «orden» se aplica. Pero creemos que incurre en una fundamental ambigüedad cuando atribuye el orden a la «Naturaleza en su totalidad», como macrocosmos que reproduzca «analógicamente» los órdenes de los respectivos «microcosmos». Porque Spinoza, cuando habla del orden de la *Natura naturata* (cfr. por ejemplo, los Lemas post Prop. XIII de la II parte de la *Etica*, donde aparece esa noción de «individuo» a la que Zac se refiere) lo refiere *expresamente* al orden de *un* sistema modal en concreto: el de la Extensión, en ese caso. Puede pensarse, desde luego, que el sistema modal del Pensamiento está también presidido por un orden (y acaso, incluso, por la misma idea de «individuo compuesto»), pero lo estará en cuanto tal sistema modal, a su vez (la doctrina del «paralelismo» impide explicar un sistema en términos del otro, según el Axioma V de la Parte I de la *Etica)*. Cuando Spinoza habla de «individuo *total*» (cfr. el Escolio al Lema VII de los citados) se refiere a la «totalidad» del sistema modal en particular, no a la *Natura* (ni siquiera *naturata)* «en su conjunto». El mantenimiento de una estructura —de la *misma* estructura— que, evidentemente, fundamenta el orden (y esto lo ha visto bien Zac, en nuestra opinión) se produce en el interior de cada sistema modal, pero no puede pretenderse que, desplazando a la «totalidad de la naturaleza» esa estructura, se explica, en ésta, la *unidad* de su infinitud. ¿Cómo *conmensurar* la estructura de unas partes con las otras partes, que son *desconocidas?* Y no importa que ese orden sea «formalmente» *el mismo* en todo sistema modal, puesto que cada sistema está, en algún sentido, *aislado* (el «paralelismo»), y para que ese orden lo fuese de la naturaleza en su conjunto tendría que haber un orden *entre* los propios sistemas modales; ahora bien, estos son todos igualmente «importantes», están dados, por así decir, «en el mismo plano», y no hay *entre* ellos relación de orden, aun cuando haya orden *en* cada uno de ellos... Esta aplicación literal de los conceptos spinozistas impide interpretaciones «macrototalizadoras» como la de Zac. Por lo demás, el propio Zac ha reconocido —muy significativamente— que, pese a que Spinoza habla de «estructuración» de la materia, «il y a chez Spinoza une part d'agnosticisme (...) le *fond originaire* (subr. nuestro) de la matière est incomparable à la matière vulgaire ou à la matière physique» (p. 77). Es a

esa «incomparabilidad» que Zac reconoce a la que nosotros nos remitimos para sostener que hay en Spinoza un plano —el de la Substancia infinita— que no se deja reducir por el orden que se postula para otros planos de consideración de la realidad. Pero Zac pretende, sin embargo, que la unidad global existe y, según él, lo que produce la unidad de Dios «c'est sa puissance actuelle d'agir, c'est-à-dire sa vie...» (p. 85).

Zac recurre, pues, a la *vida* para concilar la indeterminación y pluralidad absolutas de la Substancia con su unidad. Ahora bien, la *potentia* —que Zac identifica, de un modo no del todo convincente, con la *vida*— ¿confiere necesariamente unidad a la Substancia, de un modo algo más que intencional? Nosotros diríamos que, puesto que de la potencia divina, en cuanto tal, se siguen «infinitas cosas de infinitos modos», esa potencia más bien plantea, otra vez, el tema de la pluralidad que el de la unidad: mencionar a la potencia divina como trámite unificador, sistematizador, de la radical pluralidad de la Substancia, no se ve muy bien qué sentido puede tener, si precisamente esa potencia, en su concreto ejercicio (y ¿cómo puede hablarse de la potencia si no es en su ejercicio concreto, en las cosas que produce?) consiste en una infinita pluralidad. Si la «potencia de Dios es su misma esencia»[48] —y, a través de ese enunciado spinozista, se han extraído muchas veces consecuencias en favor de una interpretación *activa* de la concepción spinozista de la realidad— el caso es que, ya sea en virtud de la potencia (de la que se siguen infinitos efectos), ya en virtud de la esencia (que consiste en una infinita pluralidad de atributos), ambas remiten de nuevo a la infinitud, con lo cual apelar a la potencia no soluciona nada, desde el punto de vista de la comprensión de esa «unidad». Pues, en definitiva, apelar a la potencia divina como unificadora no parece nada más que emplear otra vez el criterio unificador de la unidad del «*sujeto de atribución*»; pero Dios *no es un Sujeto*, y decir que la infinita pluralidad de las consecuencias que de Dios se siguen se remite a unidad porque todas ellas manifiestan la «Vida divina», sería algo parecido (si se nos permite el ejemplo) a la afirmación de que los comportamientos incoherentes de un esquizofrénico *son* coherentes, porque los realiza todos ellos *una* sola persona... cuando esa persona ha sido *definida*, precisamente, como esquizofrénica, esto es, como incoherente. La «unidad de la Vida» es, otra vez, *cosmismo* disimulado.

2) El otro intento a que queríamos referirnos aquí, como concepción no negativa de la Substancia indeterminada, viene aportado por un interesante libro de H. A. Myers, en el cual nos parece advertir una posición en algún sentido similar a la que aquí vamos a adoptar, aunque sus puntos de partida y, en general, el contexto de su argumentación, sean distintos a los nuestros. Lo citamos, pues, con mención especial, aunque no se trate de un estudio muy reciente, por parecernos bastante bien orientado en la comprensión general de Spinoza[49]. No nos pronunciamos aquí sobre el sentido general de la obra de Myers, consistente en utilizar su interpretación de Spinoza (en confrontación con Hegel) como un argumento en favor de su propia concepción onto-

lógica, a saber, lo que él llama «pluralismo sistemático». Desde nuestra posición, es muy valioso que Myers plantee la oposición Hegel / Spinoza en términos similares a los nuestros: como si, ante la multiplicidad, Hegel hubiera adoptado la posición monista, y Spinoza la *pluralista* (y no el monismo que tantas veces, indiscriminadamente, se le atribuye); aunque el pluralismo de Spinoza sería «sistemático». Myers, en lugar de «realidad», prefiere hablar de «doctrinas» o teorías acerca de la realidad: los atributos de Spinoza serían *sistemas*, modos de enfocar el Universo, en los que se concreta un *punto de vista*. Los atributos, por tanto, serían la expresión, en Spinoza, de los distintos campos posibles de desarrollo sistemático de nuestros conocimientos acerca de la realidad; así, el atributo de la Extensión sería el ámbito de la ciencia física, y el del Pensamiento, de la «Neumatología» o, en todo caso, de la Psicología. El tema de la Substancia de infinitos atributos es, para Myers, el tema mismo de la pluralidad de perspectivas científicas desde las cuales cabe abordar la realidad: perspectivas que deben entenderse siempre «abiertas» a nuevas ciencias, y esa «apertura» quedaría recogida en la «infinitud» (indeterminación) que Spinoza atribuye a la Substancia. El concreto ejercicio de esas perspectivas científicas vendría recogido, en Spinoza, por su afirmación de que *conocemos* dos atributos: Pensamiento y Extensión, únicas posibilidades explotadas en su época. Dice Myers: «for the fact that looms large to those who are interested in theory of knowledge is that Spinoza has shown that there can be a limitless number of systems (a point which the growth of knowledge increasingly confirms), just as he has also shown that each of these systems can be *sui generis*, that is, a true system, internally non-contradictory, infinite in his kind. Spinoza established the structural possibility of systematic pluralism; experience and the growth of knowledge increasingly make necessary its acceptance» (p. x). De suerte que los atributos aparecen, así, como «categorías» científicas, de las cuales Spinoza dice conocer dos, porque ese era el nivel de su época; pero la explotación de la Substancia en términos químicos, biológicos, económicos, sociológicos, etc., aunque necesariamente desconocida para Spinoza, queda, sin embargo, abierta por su concepto de Substancia (ver pp. 46-7). En este sentido, una virtud fundamental de la filosofía spinoziana habría sido la de *no* introducir una «jerarquía de atributos» (reconociendo, así, el autónomo derecho de otras ciencias para hablar de la realidad sin «reduccionismos» cientifistas —pp. 82-3—, pues «in systematic pluralism, since there are neither degrees nor levels, the weasel world 'reality' may be aplied to anything» —pp. 85-6). Y ese será el gran mérito de Spinoza frente a filosofías posteriores (incluso frente a Hegel, por ejemplo, pese a ser ambos parientes espirituales): la crítica al reduccionismo de un tipo de conocimientos sobre los demás, y el reconocimiento de la realidad racional de los distintos niveles científicos.

La posición de Myers es, creemos, muy aguda y sugestiva, en cuanto interpretación de una de las posibles significaciones de la filosofía de Spinoza para la historia del pensamiento. Recoge, en esa indeterminación de la Substancia, un aspecto claramente *positivo*, con una gran fuerza. . . . . .

Ciertamente, Spinoza ha previsto la posibilidad del desarrollo racional del *sistema modal* dependiente de cualquier hipotético «atributo» *no* actualmente conocido: el Escolio a la Prop. VII de la segunda parte de la *Etica* es explícito en ese sentido [50]. En vista de ello, la posición de Myers parece plausible: la explotación *sistemáticamente plural* de la realidad como idea recogida por Spinoza. La puntualización que podríamos hacer sería la siguiente: ese «orden y conexión» a que Spinoza se refiere, como propiedad, no solo de los modos del Pensamiento o de los de la Extensión, sino de cualquier otro atributo que pudiera concebirse, aunque actualmente no se conciba (y dejamos aquí a un lado los infructuosos intentos de algunos exégetas por probar que Spinoza *habló* efectivamente de otros atributos) [51] es un orden y conexión *de* los sistemas modales respectivos, y no *de* los atributos en cuanto tales; *ordo et connexio* es, diríamos nosotros, un género especial, del que se habla cuando se habla de los modos, y no de la Substancia. Myers supondría ese orden, ese «sistematismo», como un sistematismo *de la Substancia* (como orden de los atributos), pero eso no responde, creemos, a los conceptos spinozianos, y no recoge la *diversidad de planos ontológicos* que nos parece es preciso recoger, si quieren evitarse las perplejidades que las incoherentes y «paradójicas» afirmaciones de Spinoza (el orden junto al caos) han suscitado tan a menudo.

* * *

Pero los intentos por reconstruir la unidad de esa Substancia, aunque recaigan en el *cosmismo* que su concepto rechaza, siempre parecen poder *justificarse*, en vista de la, al parecer, estricta necesidad de que la Substancia sea un concepto primitivo, colocado al principio de un orden deductivo de razones en que, en definitiva, se resolvería la filosofía spinozista, según su método. ¿Cómo de la pura indeterminación y pluralidad podría inferirse algo? [52]. Y, sin embargo, el propio Spinoza parecería haber sobreentendido que *sí* puede deducirse, cuando afirma que el conocimiento más elevado —la *Scientia Intuitiva* de la *Etica*— «procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas» [53]. Naturalmente, esto plantea los temas de la naturaleza del método spinoziano, en cuanto «deductivo», y de la significación de ese género supremo de conocimiento, la «ciencia intuitiva». Aquí estos problemas se plantean —insistimos— en el contexto de la aparente contradicción entre ese proyecto «deductivo» —que ha de partir de una idea positivamente determinada— y el carácter indeterminado que hemos reconocido como esencial a la Idea de Substancia. ¿Cómo «deducir» nada de esa Idea?

Cornelis De Deugd ha llamado la atención —de un modo que debemos recoger aquí— sobre la inadecuación que existiría entre las *pretensiones* de Spinoza, y los *efectivos resultados* de su pensamiento, en torno al valor del tercer género de conocimiento y al papel originario de la Idea de Dios en el que habría de ser «sistema deductivo» spinoziano [54]. De Deugd mantiene en su

obra la tesis general según la cual la primera clase de conocimiento (la *imaginatio*, en sentido amplio, ligada a la experiencia sensible), no sería algo meramente «desdeñable» en Spinoza —aunque este hubiera afectado desdeñarla a veces y, siguiéndole literalmente, algunos de sus intérpretes [55]. Pero de esta cuestión en concreto no nos vamos a ocupar aquí, sino que vamos a subrayar otros aspectos de las afirmaciones de De Deugd. Para él, la *ratio* es, en Spinoza, lo supremamente importante: prácticamente *toda* su filosofía es un ejercicio de ese *segundo* género de conocimiento (y no del tercero): «Spinoza by means of *scientia intuitiva* is either enable to go beyond solving very simple problems, or is enabled to do so only very rarely...» (p. 23).—La *scientia intuitiva* no es propiamente operatoria: no está capacitada para producir lo que Spinoza dice que produce; es un *desiderátum* spinozista, pero no funciona de hecho en sus obras, manifestación explícita de su pensamiento. Spinoza mismo habría reconocido esa estrechez de alcance de la *scientia intuitiva*, no ya solo cuando manifiesta conocer muy pocas cosas a través de ella [56], sino cuando, más claramente, niega (siempre según De Deugd), en el *TThp*, que el hombre tenga capacidad efectiva para conocer ideas por pura intuición [57]. Se dice que a través de ella Spinoza conoce algo soberanamente importante: la propia esencia de Dios, que está en el principio de la cadena del conocimiento. Pero De Deugd se manifiesta en contra de que la idea de Dios tenga ese carácter originario; el texto de la *Etica*:

> Siendo todas las cosas en Dios, y concibiéndose por Dios, se sigue que nosotros podemos deducir de ese conocimiento muchísimas cosas, que conoceremos adecuadamente [58].

no habría de ser interpretado sino como un *programa* de imposible realización, y efectivamente irrealizado por Spinoza: «It is but a possibility» —dice De Deugd, fundándose en el «posse» que emplea Spinoza— «which is here stated by Spinoza: in this way man *can* know adequately. This is the theory; about its practicability he remains silent» (p. 162).

Aquí nos importa especialmente lo que De Deugd pone de relieve respecto de que el conocimiento de Dios sea el fundamento del conocimiento de las cosas. Los textos de Spinoza parecen abonar esa interpretación: la idea de Dios sería la «idea norma» del conocimiento; este procede desde los atributos a las cosas; del conocimiento de la esencia de Dios «se seguiría» el de las cosas, por deducción... Pero también nosotros suponemos —como De Deugd— que hay motivos de duda. Por de pronto, Spinoza *también* ha dicho que «entre lo finito y lo infinito no hay proporción alguna», según ya vimos [59]: ¿cómo pasar por deducción de algo a algo, si entre ellos no hay «proporción alguna», si son, en definitiva, cosas heterogéneas? Nos parece que, cuando se defiende la unidad (e, indirectamente, el *cosmismo)* de la infinitamente plural Substancia spinoziana, como si esta defensa fuese un requisito para que la deducción pudiera producirse, se malentienden los textos spinozianos que se refieren a tal «deducción».

Spinoza habla, en el *DIE* —ver *supra*, nota 37— de que la idea de Dios ha de ser tomada como «idea-norma» del conocimiento. ¿Qué sentido tiene eso? Por de pronto, observemos que, cuando Spinoza habla de las «ideas-norma» (dicho de otro modo, de los «puntos de partida» del conocimiento, según puede interpretarse, al parecer, esa expresión) *no solo* se refiere, en los oportunos textos del *DIE*, a la Idea de Dios. Incluso a veces hay una cierta ambigüedad en el lenguaje spinoziano: no se sabe bien si está refiriéndose, en algunas ocasiones, cuando habla de la «idea norma» del conocimiento, a la idea de Dios, o, meramente, a *una idea simple dada* de la que partiría una concreta inferencia deductiva. Como se sabe, Spinoza entiende en el *DIE* que la idea simple es la «norma» de la verdad —es la idea inequívocamente verdadera, la que lleva en sí la marca de la verdad (pues, como se sabe, la verdad de una idea no depende, según Spinoza, de un criterio extrínseco a la idea misma) —[60] por cuanto, siendo el error la afirmación de algo que no está contenido en el concepto de una cosa, dicha afirmación es impensable para el caso de la idea simple, que, al ser precisamente simple, no puede «confundir» *diversos* contenidos [61]. Pero, además de la idea simple, se dice también de la idea de Dios, en concreto, que es «norma» de la verdad. Nuestra tesis aquí es que, *dada la concepción que Spinoza nos ofrece del progreso cognoscitivo a partir de la idea-norma «simple», no puede decirse que la idea de Dios sea «norma»*, o, si puede decirse, no será en el mismo sentido. Nos explicaremos.

El ejemplo que Spinoza nos ofrece de cómo, a partir de *una* idea simple *dada*, puede obtenerse un nuevo concepto, es el de la definición genética de la esfera a partir de la idea de semicírculo. El paso de la idea de semicírculo a la de esfera, según Spinoza lo presenta, posee un evidente sentido *dialéctico* (acaso sea el momento donde el pensamiento de Spinoza ha explicitado más su parentesco con el pensamiento dialéctico). *Afirmar* la esfera a partir del semicírculo implica la *negación* del concepto de semicírculo, toda vez que este concepto *no* incluye el de «movimiento»; por tanto, el concepto de esfera afirmaría una falsedad, de no estar sintéticamente unido con el concepto de movimiento; la afirmación conlleva una negación, y la superación de esa negación, en el movimiento de construcción del concepto [62]. Al pasar, en un primer momento de la deducción, de lo simple a lo complejo, esa negación se produce necesariamente —diríamos—, pues siempre hay que incluir *algo* más de lo que estaba contenido en el concepto de lo simple (y que era *su verdad* como «simplicidad»); esa negación se supera en la síntesis. Ahora bien, esa descripción del proceso de formación de un nuevo concepto a partir de otro que sirve de «norma», ¿en qué sentido puede entenderse aplicable al «ser más perfecto» al que también se llama «idea norma» del conocimiento? *¿Qué es lo que puede «negarse» del concepto de Dios, al practicar la inferencia?* De lo simple, necesariamente se niega algo, pero de lo *absolutamente infinito*, ¿qué puede «negarse»? Unicamente una cosa: su indeterminación (por eso *determinatio negatio*). Pero la *mera negación* de la indeterminación no tiene *potencia*, por sí sola, para «deducir» *una* determinación concreta cualquiera. De la idea de Dios, siguiendo la misma descripción que Spinoza hace del conocimiento desde

una idea «norma», como negación y superación, no puede deducirse nada en concreto, por lo mismo que puede «deducirse» *todo* (cualquier cosa); pero, ¿qué «deducción» sería esa, y para qué serviría en el progreso ordenado deductivo del pensamiento? Estas consideraciones nos reafirman en la opinión de que la idea de Dios no debe ser considerada —aunque aparentemente se la presente así— como «una idea más», que podría funcionar como otra cualquiera. La idea de Dios ofrece, al considerarla, la idea del *hiato* que la separa de las demás, de la discontinuidad —que impide el orden *cosmista*— existente entre la Ontología general (ámbito de la idea de Dios) y la Ontología especial.

Pero, por otro lado, ¿cómo ha dicho Spinoza, entonces, que el conocimiento más alto procede «de la *esencia formal* de los atributos divinos a la *esencia de las cosas* ("objetiva", por tanto)» manteniendo así, al parecer, su proyecto deductivo?

La distinción entre *esencia formal* y *esencia objetiva* juega un gran papel, en el *DIE* y en otros momentos de la obra de Spinoza. Por cierto que Spinoza afirma:

> (que) ... la certeza no es sino la esencia objetiva misma (...). De donde se sigue claramente que no es precisa otra señal, para tener la certidumbre de la verdad que la de tener una idea verdacera: pues (...) para saber, no es necesario saber que sé [63].

(No olvidemos esa afirmación.) La «esencia objetiva» es la idea misma de la cosa, en cuanto que manifiesta intrínsecamente su verdad; la «esencia formal» es la *idea ideal*, el instrumento de la *reflexiva cognitio* en que consiste el *método* [64]; método, por cierto, que sería innecesario (pues que la certeza no es sino «la misma esencia objetiva», la manifestación inmediata de la cosa como «verdadera») a no ser por el extravío que suele padecer la razón humana [65] que necesita, por ello, del artificio del método.

Ahora bien: entonces, cuando Spinoza dice «esencia formal» de los atributos se refiere a la *cognitio reflexiva de* los atributos, a su presentación según el método: de ese concepto formal se pasaría a conceptos objetivos; o sea, la realidad objetiva —de las cosas finitas— sería construida desde la esencia formal del atributo. Ahora bien, ¿en qué consiste ese concepto formal de un atributo, del que se deducirían unas esencias objetivas (que, sin embargo, en cuanto «objetivas», serían aprehensibles sin necesidad de la mediación de aquella «formalidad»...)? Porque es el caso que los atributos *conocidos* de Dios (*únicos* —observemos— de los que podría haber una «esencia formal», una *cognitio reflexiva*, pues no puede haber un conocimiento reflexivo, una *idea ideae*, de un atributo «desconocido», esto es, de un atributo del que no se tiene ninguna *idea)*, ocupan, *formalmente*, en el orden de las razones de la *Etica*, no el puesto de puntos de partida, sino otro. Por de pronto, Pensamiento y Extensión, en cuanto atributos de Dios, son *demostrados* por Spinoza (son «teoremas», Proposiciones: la I y la II de la parte segunda), mientras que, en cambio, la realidad *objetiva* del pensamiento humano (que es un modo, o conjunto de ellos, del atributo del Pensamiento), aparece, en esa misma parte

segunda, como un Axioma (el II); pero, ¿por qué «Homo cogitat» *no se deduce* del concepto formal del atributo del Pensamiento, no se deduce de que Dios es cosa pensante, *formalmente*, pese a que hay algunas afirmaciones «materiales» de Spinoza que podrían dar a entender que esa deducción podría haber sido pertinente? [66]. (Más adelante veremos cómo el «pensamiento humano» y el «Pensamiento», en general, pueden ser considerados como realidades *distintas* en Spinoza: *infra*, caps. V y VI.) Parece que el proyecto deductivo, desde la esencia formal de los atributos, etc., no se cumple.

Ya Tschirnhaus, el más agudo corresponsal de Spinoza, había hecho insinuaciones en ese sentido. En la carta LIX, pedía a Spinoza una auténtica definición del movimiento, así como la razón por la cual, siendo la Extensión —en cuanto atributo divino— realmente indivisible, inmutable, etc., podemos *deducir* de ella la variedad del mundo corpóreo [67]. Spinoza se limita a contestar (carta LX) con su doctrina general de que para deducir propiedades de una cosa definida, esa definición debe expresar la causa eficiente, incluyendo —como hemos visto más arriba— la definición de Dios. Tschirnhaus no parece darse por satisfecho, porque en la carta LXXX insiste en su dificultad para comprender «cómo se demuestra *a priori* la existencia de los cuerpos que tienen movimientos y figuras, ya que en la Extensión, absolutamente hablando, no ocurre nada de eso» [68]. Spinoza contesta (carta LXXXI), muy someramente, diciendo que, efectivamente, la existencia de los cuerpos no puede demostrarse a partir de la Extensión, «tal como Descartes la concibió, a saber, como masa en reposo» (y de ahí que la filosofía cartesiana de la naturaleza le parezca «absurda» en sus fundamentos) [69]. Pero, claro es, Tschirnhaus encuentra esa respuesta poco aclaratoria, e insiste en la carta siguiente (LXXXII), de un modo que hace ver que está contemplando una dificultad grave (y que, a la vez, envuelve una especie de reproche ante la obstinación de Spinoza en no revelarle claramente su pensamiento), en el sentido de reclamar una explicación, una vez más, de por qué, «siendo la Extensión, en cuanto concebida *per se*, indivisible, inmutable, etc., podemos *deducir* de ella —o sea, de su concepto— la *varietas rerum*...» [70]. En la carta LXXXIII, Spinoza contesta, dando más o menos por cancelada la cuestión (y prometiendo contestarla mejor «si la vida no le falta»: le faltaría seis meses después), volviendo a decir que la materia estaba mal definida en el concepto de Extensión de Descartes, y que debe sustituirse, para obtener la *varietas rerum*, por una concepción tal del atributo que «exprese la eterna e infinita esencia» [71]. Añade, además, que de una definición pueden extraerse varias propiedades, y pone el ejemplo de la definición de Dios como «ser cuya esencia incluye la existencia», de cuya definición pueden extraerse distintas propiedades (unidad, inmutabilidad, infinitud...), *olvidándose de añadir* el detalle de que esa definición, para poder «deducir» algo de ella, *debe expresar la causa eficiente* (por cierto, ¿la expresa la que cita?) [72].

Este intercambio epistolar nos parece sumamente interesante; se trata, quizá, de uno de los momentos en que Spinoza, tan seguro de ordinario ante sus interlocutores, se muestra más escurridizo y (reconozcámoslo) titubeante;

podría dar incluso la impresión de que no se da cuenta de lo que Tschirnhaus le pregunta. Tschirnhaus insiste lealmente, porque Spinoza no le soluciona sus dudas. En efecto, *mencionar* la causa eficiente (primera respuesta de Spinoza), ¿disipa la dificultad que Tschirnhaus plantea? Parece que más bien la replantea: *¿cómo*, precisamente, «contendría» la definición del atributo de la Extensión la causa eficiente de la *varietas rerum* del mundo modal de lo corpóreo? Más adelante, Spinoza critica a Descartes su concepto «*estático*» de la Extensión, «del cual nada puede salir»; tampoco con la mera crítica a Descartes le basta a Tschirnhaus, y reconozcamos que con razón. Y, cuando Spinoza, en la última carta, intenta precisar algo más y dice que habría que sustituir la concepción cartesiana de la Extensión por otra «que expresase la infinita esencia», ¿qué quiere decir? ¿Acaso, por contraposición a Descartes, que aquella concepción estática de la Extensión ha de sustituirse por otra *dinámica* (pues «divina *esencia*» = «divina *potencia*», como se sabe) ? Pero esa respuesta, aunque dice algo más, seguirá siendo insuficiente *a los efectos que Tschirnhaus plantea*, ya que mentar la potencia divina tampoco es aclarar *cómo*, de hecho, opera y, por tanto, aclarar cómo puede efectuarse la «deducción» desde el concepto del atributo. Pues el problema de Tschirnhaus (por lo demás, amigo y corresponsal *también* de Leibniz) no es tanto el de la causa del *movimiento en general* en la materia corpórea («movimiento en general» causado simplemente por Dios: Descartes) sino el de la causa de la *variación del movimiento* (causa concreta de la *varietas rerum*, por la que Tschirnhaus pregunta); y a esa pregunta Spinoza no responde, estrictamente hablando. Sin duda, se daba cuenta de la insuficiencia de Descartes, pero no la suplió, o acaso no tuvo tiempo de suplirla mediante el desarrollo de una doctrina *De motu* que parece constituía una de sus preocupaciones [73]; pues la teoría que expone en la segunda parte de la *Etica* (en los Lemas de que nos ocuparemos en el cap. IV, como representativos de una perspectiva ontológica «estructural»), aunque extraordinariamente interesante por otros motivos, no puede decirse que constituya una «deducción» del mundo físico a partir del concepto formal de la Extensión, ni que incluya hipótesis mecánicas nuevas: es un cierto análisis ontológico, lleno de interés, pero que no obedece al proyecto deductivo que Spinoza parecía considerar como el más elevado conocimiento.

Así como el pensamiento humano no aparece «deducido» del concepto de Pensamiento, el mundo corpóreo tampoco está «deducido» del concepto de Extensión, según esa correspondencia con Tschirnhaus nos parece que muestra cumplidamente. «Deducir» las esencias de las cosas de las esencias formales de los atributos, parece, pues, en todo caso, un proyecto irrealizado por Spinoza (como De Deugd suponía para el caso de la «ciencia intuitiva», en general). El orden de la naturaleza *no* se deduce, en Spinoza, del concepto del atributo correspondiente, como lo prueba claramente el hecho de que Spinoza *suponga* que hay *ordo et connexio* aún en el caso de los modos de atributos «desconocidos», lo que indica (pues «desconocidos» quiere decir, precisamente, que no se posee un concepto de ellos) que *el orden es una categoría independiente del concepto formal de un atributo.*

Por lo demás, siempre puede añadirse el perpetuo argumento: la Naturaleza solo está «ordenada» en cierto nivel de consideración, nivel que no es el de Dios en cuanto es considerado *en su realidad* de Substancia de infinitos atributos; pero si Dios, en realidad, no es orden, entonces no puede decirse, *sin más*, que el conocimiento «superior» es el conocimiento de un orden *deductivo* «Atributos-Cosas». Pues hay un sentido — y *no* «inferior»— en el que «conocer a Dios» es conocerlo sin sumisión a ningún orden específico (y tampoco al del Pensamiento o la Extensión), sino como *infinito* y, por tanto, «no-ordenado»: es el sentido que aquí llamamos «ontológico-general».

Y, en cierto modo, tomando literalmente al propio Spinoza, el problema que aquí hemos planteado (a saber, si la definición que Spinoza da de «ciencia intuitiva» —deducción de atributo a cosas— es un obstáculo para considerar la indeterminación divina como un plano efectivamente autónomo de consideración ontológica) podría ser visto como un pseudoproblema. Creo que puede sostenerse que Spinoza solo aparentemente se contradice (aunque, por otra parte, sí haya en él «insuficiencia»). Decimos que solo aparentemente pues cuando Spinoza dice que hay que proceder desde la *esencia formal* del atributo está diciendo literalmente que ese proceso deductivo *no* parte del atributo en cuanto este es un «esencia objetiva» —esto es, en cuanto se integra en la esencia objetiva de Dios—, o sea, que no parte del atributo «realmente»... Partiría, en todo caso —si efectivamente partiese, cosa que, según hemos visto, no hace— de un «concepto formal» del atributo que permitiese, al expresar la causa eficiente, deducir propiedades. Pero ese es un proyecto metódico nada claramente ejercitado: pues, por ejemplo, cuando Spinoza habla del sistema modal de la Extensión no procede así, sino que utiliza como «idea ordenadora» de ese campo la de «individuo compuesto» (como veremos), y no la deducción del sistema de los cuerpos a partir de un cierto concepto formal de Extensión.

Nos parece, entonces, que las objeciones que, basadas en la concepción de Dios como «idea norma», o de los atributos divinos como «puntos de partida de un proceso deductivo», pretendieran hacerse a la noción de Substancia como pura indeterminación y pluralidad, no serían tales objeciones.

* * *

Pero, entonces, puesto que Spinoza sin duda habla de *unidad* de la Substancia, y puesto que dice que es una *idea-norma*, ¿cuál es la significación de esa unidad y esa normatividad? Si esa unidad no es una unidad «cosmista», y esa «normatividad» no es la de un primer principio ligado a la cadena deductiva que le sigue, ¿qué son entonces? Creemos que cabe responder rápidamente.

*a*) La cuestión de la *unidad* de la Substancia en Spinoza nos parece muy sencilla; Spinoza no quiere decir, con «Substancia una», «Substancia-orden», por las razones que hemos visto, sino que, simplemente, querría decir que

*no hay más* substancias que una (que es *única*). El desarrollo del concepto de Substancia, en las primeras proposiciones de la *Etica*, conduce directamente a la negación de que haya *varias* «cosas en sí», pero *no* conduce, de ningún modo, a la afirmación de que esas substancias negadas se integren en un «orden armonioso de atributos» [74]. En la realidad infinita pasan infinitas cosas de infinitos modos, pero no hay «otra» realidad «independiente», fuera de ella, en la que pasen también infinitas cosas de infinitos modos... solo que *al margen* de la primera: pues, si las cosas que pasan son efectivamente *infinitas*, no hay lugar para *otra* realidad infinita. La realidad espiritual y la realidad corpórea, por ejemplo, no son «dos» realidades en ese sentido. Afirmar la unidad de la Substancia deja de ser una constatación trivial (algo así como «solo hay lo que hay») cuando se la entiende como una *negación* de otras afirmaciones (la de que la substancia divina, por ejemplo, es «otra cosa» que la Substancia extensa, o la Substancia pensante, o la de que Espíritu y Materia son «Substancias» distintas). Espíritu y Materia corpórea no «se reducen» uno a otro (no es «todo espíritu» ni «todo cuerpo»), pero están en el mismo plano». Nada *trasciende* a nada.

Tampoco la Substancia «trasciende» a sus modos, pero no porque sea un Todo del que estos son parte integrante, sino porque los *todos* concretos —de la realidad corpórea, o de la pensante— los órdenes concretos de la realidad, o los que puedan descubrirse, o los productos mismos de la «imaginación» —las ideas confusas se siguen con la misma necesidad que las claras, dice Spinoza [75]— no componen una realidad distinta de la Substancia, ni son apariencias. No son toda la realidad, pero son reales; nunca pueden pretender erigirse como la definitiva realidad, pero son reales; la Substancia sólo es «más real» que los modos *cuando* se pretende que ellos, aparentemente, pasen por ser *la* realidad. También en Spinoza del cáliz del reino de los *modos* —alterando el remate de la *Fenomenología*— [76] rebosa la infinitud: no están hechos de distinta materia que la Substancia, ni entre sí; solo que ese cáliz no puede nunca ser definitivamente «apurado» —y de ahí la diferencia con Hegel—, porque no hay «nadie» que pueda hacerlo (la Substancia no es Sujeto) y porque la espuma de la infinitud rebosa, en efecto, infinitamente.

*b*) La *normatividad* de la idea de Dios podría tener el siguiente sentido:

Hemos visto que la idea de Dios funcionaría como «norma», en todo caso, cuando se la considera «formalmente»; pero esa idea, en su esencia real —esto es: en la captación de su indeterminación y pluralidad absoluta —es accesible, y supone precisamente una *restricción crítica* al proyecto mismo de un orden deductivo, «formal», *definitivo*: la «apertura» de la Substancia corrige la hipóstasis de un orden cualquiera «cerrado» a partir del concepto formal de un atributo cualquiera. «Norma», en vista de eso, puede tener un doble sentido:

1) Un sentido *crítico*, evidente: la Idea de Dios es la norma crítica que impide la hipótesis dogmática de *un* «Mundo».

2) Un *posible* sentido *constructivo*: la idea de ciencia intuitiva, como construcción a partir de la esencia formal de los atributos, significaría la *intención* de recuperar, desde la instancia crítico-regresiva de la Materia ontológico-general, las «formas de lo real» (de la realidad ontológico-especial).

Naturalmente, la recuperación de esas «formas de lo real» (de la racionalidad, o el «orden», del plano ontológico-especial) *no tiene por qué adoptar la forma de un estricto proceso deductivo*; sobre todo si se piensa que el hipotético «primer principio» de la deducción (Dios-«norma») es una Idea que, de suyo, no puede ser tal primer principio, pues entre ella y la realidad «especial» hay un hiato, según hemos visto. Y, de hecho, los criterios ordenadores de los géneros ontológico-especiales, aunque vengan *mencionados* en un contexto expositivo deductivo (la *Etica ordine geometrico*, por ejemplo) no cumplen ellos mismos, rigurosamente —como ya hemos insinuado y tendremos más amplia ocasión de ver— ese proyecto primitivo: no son criterios deducidos de la esencia formal de atributos. Pero, en todo caso, podríamos decir que la necesidad de un *progressus* desde la Materia ontológico-general estaría *reconocida* por Spinoza, a través de su alusión a ese proyecto deductivo a partir de los atributos.

Ahora bien: si la recuperación de las «formas de lo real» es posible, no puede serlo entonces en virtud de una *mera* deducción apriorística de las mismas a partir de una Substancia cuyo concepto, por sí mismo, no permitiría la ejecución de semejante proyecto. Si aquella recuperación es posible, debe contar con otra cosa: con el reconocimiento de que el propio concepto crítico (la Materia ontológico-general) ha surgido en el contexto del «mundo «ontológico-especial, *regresando* sobre él; en suma, ha de contar con el reconocimiento del carácter efectivamente *real* —y no «aparente»— de esas entidades «mundanas» que, criticadas en su definitiva estabilidad, deben ser recuperadas. La «realidad especial» *no sale de* la Substancia; si desde la Substancia (como Materia ontológico-general) se puede «volver» a ella, será porque se cuenta con ella como realidad *antes*, porque se cuenta con ella como material inexcusable que permite la crítica regresiva misma.

Pues bien: esa posibilidad de recuperación de la realidad ontológico especial, en esos términos, *ha sido efectivamente reconocida por Spinoza* (y no solo en los vagos términos del «proyecto deductivo» a que acabamos de hacer referencia). Y ha sido reconocida de manera que a veces se ha presentado como una «inconsecuencia» spinozista, a saber: que Spinoza pone, indudablemente, a la realidad extensa y a la pensante como realidades, partiendo de la *experiencia*, y *no* de la *deducción* [77]. Que haya pensamiento, o cuerpos, «en el mundo», es algo *inmediatamente* evidente para Spinoza; cuando Spinoza se refiere al Pensamiento y la Extensión, en la *Etica*, por vez primera, diciendo que los *conocemos* [78], ese conocimiento no ha sido *todavía* obtenido siguiendo el «orden de las razones» de la obra, sino que es algo que se da por supuesto (y ya hemos visto cómo el hecho del pensamiento humano es puesto como un Axioma). Y se da por supuesto porque, en definitiva, el mismo concepto de Substancia está implantado en el mundo, cuya unidad «cosmista» ese mismo concepto

de Substancia niega, pero cuya *realidad* no puede negar porque es el material a partir del cual surge, precisamente, aquel concepto crítico. Por tanto, volver a ese material es inexcusable, porque es real; y, entonces, *la afirmación de la infinitud de la Substancia no es lo único, ni lo «último» que puede hacerse*; de hecho, sobre ese mundo al parecer «aparente» Spinoza se extiende en amplias consideraciones, porque *conocerlo* es *tan* indispensable como poseer el concepto de Substancia: «*cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios*» [79], ha afirmado Spinoza, con la *misma* energía con que ha afirmado que las «cosas singulares», en cuanto realidad «dividida», no son *nunca la* «definitiva realidad». El proyecto de un *progressus* desde la regresión crítica ontológico-general (que es tal *regressus* porque en el Pensamiento y la Extensión, en lo que hay, *ya* estamos implantados, como realidades mundanas conocidas, aunque sea de un modo oscuro y vago [80], *antes* de dar siquiera con un concepto de Substancia, o con cualquier otro) ha sido explicitado, pues, por Spinoza, aunque en el curso de esa recuperación de la realidad mundana haya sido solo parcialmente fiel a aquel otro proyecto: el método desde la esencia formal de los atributos hacia los cosas.

La idea de Substancia como concepto crítico (en cuanto indeterminación y pluralidad que impiden la clausura cosmista) que, por otra parte, permanece abierto hacia la reconstrucción racional de lo real nos parece, pues, algo enteramente claro en el pensamiento de Spinoza y, en este sentido, completamente equivocadas las interpretaciones «monistas-cosmistas» del mismo.

Por ello, es acertado colocar a Spinoza en la tradición *materialista*, como muchos autores marxistas han hecho, considerando que parte de Dios, y no del *Cogito*: que parte de la *realidad* como dada, y no del conocimiento como algo que ponga «en tela de juicio» la «exterioridad» e «independencia de la conciencia» de esa realidad [81]. Pero sería muy inadecuado, según creemos, pensar que Spinoza es «materialista» porque pone, al comienzo de su filosofía, a esa realidad *sin condiciones* (véase nota anterior). Ciertamente, «hay una realidad» en Spinoza, pero esa realidad, en cuanto contemplada en el plano ontológico-general, no es la legalidad objetiva del cosmos, cuyas leyes, habiéndose presupuesto su armonía, hubiera que hallar. Esa realidad no es asentada dogmáticamente, sino críticamente: *reconocer la realidad*, en Spinoza, es una misma cosa —pues su concepto es ese— que reconocer su *problematicidad*. De ahí que ningún «realismo dogmático» puede beneficiarse de la filosofía de Spinoza como de un precedente ilustre.

## NOTAS

[1] Sobre el contexto «materialismo ontológico-general/cosmismo», cfr. *supra*, cap. II. Recogemos aquí, para la exposición de la crítica de Hegel a Spinoza, los textos del primero en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* (trad. esp., México, F. C. E., 1955, t. III, pp. 280-310).

[2] *Ob. cit.*, p. 287.

[3] *Ob. cit.*, p. 302.

[4] *Ob. cit.*, pp. 303-4. Siguiendo los pasos de Hegel en este punto. Windelband acuñó una interpretación enteramente similar: «(Spinoza) solo quiere una cosa: conocer a Dios; el mundo no es nada para él» *(Preludios filosóficos*, trad. esp., Buenos Aires, S. Rueda, 1949: *En memoria de Spinoza* (pp. 63-79; texto cit., p. 78). En eso consistiría, según Wildenband —como según Hegel— la insuficiencia fundamental del sistema spinoziano. Porque, siendo ese Dios no más que la «categoría abstracta de la realidad» (p. 73), resulta ser *vacío:* mera «hipóstasis de una categoría lógica» *(ibidem)*, y esa categoría acaba por ser *la Nada* (a base de afirmar solo a Dios, Spinoza acabaría por afirmar la Nada). Pero de esa categoría vacía nada podría deducirse, con lo que el proyecto deductivo de Spinoza queda truncado de raíz: «del mismo modo que jamás habría nacido la geometría de la simple idea del espacio vacío, sin el conocimiento empírico de las formas espaciales que vive en todo hombre, del mismo modo es imposible deducir, del concepto vacío de la omni-unidad, el mundo de las formas individuales» (pp. 75-76); las cosas individuales (el mundo) desaparecen en la identidad vacía de la Sustancia; al ser las cosas individuales negación simple de la Sustancia, resultan ser la mera *finitud*, que ha de ser superada... para volver a Dios. Dios, siendo principio del conocimiento, es su culminación, sin que el «paso por la finitud» lo «enriquezca» realmente, pues el mundo no es nada...

[5] Hegel, *ob cit., ibidem.*

[6] *Ob. cit.*, p. 307. En su *Ciencia de la Lógica*, decía Hegel: «La *determinación es negación:* este es el principio absoluto de la filosofía de Spinoza. Este punto de vista puro y simple funda la absoluta unidad de la sustancia. Sin embargo, Spinoza se detiene en la *negación* como *determinación* o calidad; no prosigue hasta el conocimiento de ella como negación absoluta, es decir, *negación que se niega* a sí misma; por lo tanto, *su sustancia no contiene ella misma la forma absoluta*, y el conocimiento de ella no es conocimiento inmanente. Es verdad que la sustancia es absoluta unidad del *pensar* y el ser, o sea, la extensión; contiene, por ende, el pensar mismo, pero lo contiene solo en su *unidad* con la extensión, es decir, no como tal que *se separe* de la extensión, y, por consiguiente, no en general como un *determinar* y *formar*, ni tampoco como el movimiento que vuelve a sí y que empieza de sí mismo. Por un lado, a causa de esto, falta a la sustancia el principio de la *personalidad*... (2.ª parte, vol I, libro II; trad. esp., Buenos Aires, Hachette, t. II, 1956, p. 197). Sobre las distinciones en el seno de la idea de «pensamiento», y cómo está en él recogida la dimensión ontológico-especial $M_1$ (y no solo la pura «impersonalidad» que Hegel atribuye aquí al Pensamiento en Spinozas), véase *infra*, cap. 5.

[7] *Lecciones de Historia*, cit., p. 310.

[8] R. Misrahi, *Spinoza* (París, Seghers, 2.ª ed., 1966), p. 45. Esta opinión tan adecuada de Misrahi se opone directamente a esta obra de A. León, representativa de otra forma, muy extendida en tiempos, de contemplar a Spinoza: «...la Substance spinoziste n'est que l'hypostase de la notion d'Etre en général, ou, si l'on veut, de la notion générale de *sujet* logique absolu...» *(Les éléments cartésiens*..., cit., p. 127). La concepción que, en su breve y magnífico libro, ofrece Misrahi de la filosofía de Spinoza, subraya a menudo los componentes «práctico-individuales» (casi en un sentido «existencialista») de esa filosofía (el *conatus* se interpreta en ese sentido) y con ese subrayado no estamos siempre de acuerdo. Pero, cuando Misrahi pone el acento en la importancia del *Deseo* para el concepto de «esencia humana» (en el sentido de una crítica de la razón especulativa) sus observaciones son del mayor interés (cfr. esp., pp. 67-69).

[9] Hegel, *ob. cit.*, p. 305.

[10] Por ejemplo, entre los estudios de conjunto recientes, F. Chieregin *(L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana* (Padova, CEDAM, 1961; Pubbl. della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XXXVI): «...abbiano creduto di individuare nello spinozismo del Lessing il tramite attraverso cui *l'intuizione della totalità divina* (subr. nuestro), dell ἓν καὶ πᾶν affonda teoreticamente e storicamente le sue radici nella filosofia di Spinoza» (p. 170). (A través de Lessing, esa influencia

pasaría a Hegel.) Presentar la «intuición de la totalidad divina» como el contenido esencial de la filosofía de Spinoza significa olvidar el aspecto radicalmente pluralista de su concepto de Substancia. Es cierto que la filosofía idealista alemana clásica (Schelling, fundamentalmente), al «recuperar a Spinoza», lo entendió en aquel sentido; pero lo que no es claro es que aquella recuperación recogiese el auténtico significado de la Idea spinoziana de Substancia.

[11] Cfr., por ejemplo, la clásica obra de F. Pollock *(Spinoza: his life and philosophy,* Londres, 1880), quien, al hablar de la Substancia spinoziana, proscribe expresamente el tipo de interpretación en cuya línea nos movemos, en beneficio de otra, en términos de «Idea» (de «pensamiento», en sentido hegeliano): «Sustance is not an Unknowable, Noumenon, or *Ding an sich...*» (p. 163), puesto que, en definitiva, «Spinoza's doctrine, when thus reduced to its simplest terms, is that nothing exists but Thought and its modifications» (pp. 175-6).

[12] Así hace V. Brochard *(Etudes,* cit., p. 350). *Eth.* II, Prop. III: «In Deo datur necessario idea...»; Sch.: «Sed hoc in Corollario 1 et 2 Propositionis 32 partis 1 refutavimus et Propositione 16 partis 1 ostendimus, Deum eadem necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt) ut *Deus seipsum intelligat,* eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat» (Geb II, p. 87) (subr. nuestro). Pero esa idea que «se da» en Dios, como se desprende de la Demostración de la Prop. inmediatamente siguiente (la IV), donde se habla expresamente de la *idea Dei* como dada en el *Intellectus infinitus,* es una idea dada *en* un *modo.* Cuando se dice que «Dios tiene ideas» no cabe, pues, decirlo en general: hay que precisar si se habla de «Dios» en el sentido de la Substancia (de la *Natura naturans)* o en el sentido de los modos (de la *Natura naturata).* En cuanto a la muy «defensiva» carta XLIII, a J. Ostens, Spinoza aparece en ella sumamente preocupado por rechazar la acusación de ateísmo (aun a costa de exagerar, a veces, sus concesiones al vocabulario religioso ordinario); de todas formas, no hace sino reiterar los argumentos del precitado texto de la *Etica:* «...omnes statuunt, ex Dei natura sequi, quod se ipsum intelligit», etc.; Spinoza dice eso para defenderse de la acusación de que él niega la libertad divina, y contesta, escandalizado, que él no priva en absoluto de «libertad» a Dios... Pero esa libertad es, como se sabe, «no-sujeción» a otra cosa, y deja intacta la necesidad de la Naturaleza (Geb. IV, pp. 219 ss.). En la Carta LXXV (Geb. IV., pp. 311 ss.) ocurre lo mismo:: «Nemo concipit, Deum fato aliquo coäctum, sed omnino *Libere, tametsi necessario* se ipsum intelligere» (subr. nuestro): Spinoza no abandona su concepto de la libertad divina; Dios es libre para entenderse..., lo cual quiere decir que se entiende necesariamente (su «pensamiento» no depende de «designios personales»). El *Intellectus infinitus* opera con la misma necesidad de la Naturaleza, la cual, en general, es libre (esto es, no depende de ninguna otra cosa, lo cual se comprende, pues *no hay* otra cosa). Por lo demás, las intenciones de Spinoza están patentes en *Eth.*, I, Prop. XVII, Sch.: «Porro infra absque ope hujus Propositionis ostendam, *ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere*» (Geb. II, p. 62).

[13] A Schuller, que le pide (cfr. *Ep.* LXIII; Geb. IV, p. 276) algún ejemplo de cosas «inmediatamente *producidas* por Dios» responde Spinoza en la carta LXIV: «Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, *Intellectus absolute infinitus...*» (Geb. IV, p. 278). Cfr. también *Eth.* I, Prop. XXXI. «Par conséquent, si Dieu se connaît lui-même, ce n'est point par l'attribut de la pensée, mais par le mode qu'est l'intellect, et qui est une suite de cet attribut. En d'autres termes, la conscience de soi n'est pas la caractéristique *absolue* de Dieu; elle est réelle, mais pour être dérivée de la nature de Dieu, non pour la constituer en elle-même», concluye impecablemente V. Delbos *(Le spinozisme,* París, Vrin, 1959, p. 73).

[14] A. Koyré, *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant* (en *Rev. de Métaphysique et de Morale,* 55 (1950), pp. 50-9). El texto de Spinoza es como sigue: «Porro, ut de intellectu, et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam; *si* (subr. nuestro) ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam

quod vulgo solent homines. Nam intellectus, et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu, et voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum caeleste, et canis, animal Latrans» (Geb. II, pp. 62-63). Koyré, tras recordar que, de un modo casi increíble, solo L. Robinson (en su clásico *Kommentar zu Spinozas Ethik,* Leipzig, 1928, pp. 180-90), entre todos los comentaristas, había notado ese carácter *hipotético* del texto, lo analiza así: Spinoza plantea en él una hipótesis de la que se extraen consecuencias, todo ello en el contexto del Escolio en cuestión; Spinoza dice que, *si* el entendimiento y la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios, *entonces* significarían algo muy diferente de lo que ordinariamente se entiende por eso. Ahora bien, *es así que* (esto es lo que Spinoza sobreentiende) entendimiento y voluntad *no* pertenecen a la naturaleza de Dios, luego aquella consecuencia no se sigue. Spinoza no haría sino proseguir la polémica antiteológica que inspira todo el Escolio (Koyré, p. 56): la crítica a la posibilidad divina de «elegir» —el libre arbitrio— la cual limita —y no «amplía», como los teólogos pretenden— la potencia divina. Precisamente, *para* poder atribuir a Dios libre arbitrio, habría que atribuirle entendimiento y voluntad, lo cual no puede hacerse, porque entonces esos entendimientos y voluntad serían demasiado distintos de los del hombre y, precisamente —concluiría Spinoza— al ser demasiado distintos, la trasposición de «cualidades humanas» a Dios que los teólogos pretenden sería imposible: los teólogos están encerrados en un callejón sin salida. Pero *a contrario sensu,* entendimiento divino y humano —pretende Koyré— no serían heterogéneos. Eso, según Koyré (p. 58) significaría que ninguno de ellos es «creador» (como lo sería el entendimiento divino en la hipótesis «teológica»), sino que, meramente, «reconoce» o «reflejan» lo que hay, y así, la inteligibilidad de la realidad se hace posible. M. Gueroult (*ob. cit.,* pp. 272-277) ha seguido esta interpretación de Koyré mostrando con absoluta claridad cómo el contexto de la argumentación spinoziana debe entenderse en esa línea. Ello no obsta (como veremos) para que entre «intellectus infinitus» y «pensamiento humano» ($M_2$) quepa reconocer una distinción, en Spinoza (cfr. *infra,* cap. 5).

[15] La situación de los intérpretes ante la Sustancia de Spinoza, cuando *no* se la considera como Espíritu, abunda en la interpretación nihilista que más arriba —nota 4— vimos en Windelband. Véanse estas expresiones de Siwek: «Sa Grandeur (la de la Substancia, o Dios) est plus apparente que réelle. Dès qu'on commence à la regarder de plus près, les uns y voient un Etre amorphe, qui, dans le langage humain, n'a pas de nom: un *Gouffre* infini, un Abîme (...), une sorte de Nirvana!» *(Spinoza et le panthéisme religieux,* cit., p. 249). Indiquemos que, para Siwek, el panteísmo spinozista no es sin embargo «acosmista», sino «realista» (pp. 258-9). Aquí preferimos llamarle «materialismo filosófico»...

[16] «Antequam ulterius pergam, hic, quid nosis per Naturam naturantem, et quid per Naturan naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per Naturam naturantem nobis intelligendum est id., quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quas sine Deo nec esse, nec concipi possunt» (Geb. II, p. 71).

[17] *KV,* I, caps. VIII-IX. La *Natura naturans* no es «trascendente»: «Gelyk ook de Thomisten by het zelve God verstaan hebben, dog haare *Natura naturans* was een wezen (zy zoo noemende) buyten alle zelfstandigheeden» («También los Tomistas han entendido así a Dios; sin embargo, su *Natura naturans* era un ser (así lo llamaban) exterior a todas las sustancias»). (Geb. I, p. 47. Appuhn, p. 89.) Ese «sin embargo» indica las distancias que, desde el principio, separan a Spinoza de «los Tomistas». Cfr. *Eth.* I, Prop. XVIII.

[18] *Eth.* I, Prop. XV: «Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest» (Geb. II, p. 56). La distinción ya hemos visto cuál es (nota 16).

[19] *KV*, I, VIII-IX (Modos *universales:* el Entendimiento y el Movimiento; Modos *finitos:* los objetos particulares). Ep. LXIV (Geb. IV, pp. 277-8): Modos universales: *Inmediatos:* Entendimiento infinito (en el Pensamiento) y Movimiento-Reposo (en la Extensión); *Mediatos:* la «Faz de todo el Universo» (en la Extensión). Falta la mención del modo infinito *mediato* del Pensamiento. Los modos *finitos* son los cuerpos y las «ideas» particulares.

[20] «Denique si ad analogiam totius naturae attendimus, ipsam, ut unum ens, considerare possumus, et per consequens una tantum erit Dei idea, sive decretum de *natura naturata*» (Geb. I, pp. 263-4).

[21] *KV*, I, IX (Geb. I, p. 48. Appuhn, p. 81): vocabulario cristiano corregido luego, pero acaso revelador de la génesis de los planteamientos técnicos de Spinoza. La distinción entre «causa-efecto» y «principio-principiado», por ejemplo, en Suárez, *Disp.* XII, I (especialmente 11 y 25) (II, pp. 323 ss. de la ed. latino-española citada); aunque el principio tiene más extensión que la causa (por cuanto que «puede llamarse principio» a algo que «propiamente no influye en otro» (p. 345), sin embargo, aún cuando el principio influya en otro puede no ser «causa» (ya que la causa conlleva «infusión de ser»: *ibidem,* sect. II, 4), pero esto solo se da en el caso de la Trinidad, donde el *Padre* es «principio» —no «causa»— del *Hijo*. Es posible que la «causa inmanente» de Spinoza tenga que ver con semejante esquema conceptual. (Por supuesto, la distinción «Causa/Principio» está también, por ejemplo, en Giordano Bruno —cfr. *De la causa, principio y uno,* trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1941, 2.º diálogo, pp. 59 ss.—, pero acaso no haya más razones para suponer su influencia sobre Spinoza que la del propio Suárez; como acabamos de ver, los modos de la *Natura naturata* —universal— son aludidos con la denominación «*Hijo* de Dios», lo que puede ser significativo.)

[22] (*KV*, I, *Zamenspreeking;* Geb. I, p. 30; Appuhn, pp. 59-60).

[23] (*KV*, *ibidem;* Appuhn, p. 60).

[24] (*KV*, *ibidem;* Geb. I, pp. 29-30; Appuhn, p. 59).

[25] «Le raisonnement par lequel la Raison prétend établir qu'ayant ramené la diversité des modes de la pensée à l'unité d'une même pensée sustantielle et l'étendue sustantielle à l'unité d'une même sustance à la fois pensante et étendue *ne se trouve, je crois, nulle parte ailleurs dans Spinoza* et semble d'ailleurs assez difficile à bien entendre; car la relation des modes aux attributs est loin d'être identique ou même semblable à celle des attributs à la sustance» (Appuhn, *Notas* a su trad. del *XV*, cit., p. 400). Acerca de los problemas planteados por este curioso texto, en general y en cuanto a la conexión Spinoza-Descartes, véase P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiens...*, cit., en especial su cap. I.

[26] (Geb. I, p. 47; Appuhn, p. 80.)

[27] (*KV*, II, XXII; Geb. I, p. 101; Appuhn, p. 146.)

[28] (*KV*, I, II; Geb. I, p. 24; Appuhn, p. 54.)

[29] (*KV*, *Tweede Zamenspreekinge;* Geb. I, p. 32; Appuhn, p. 62).

[30] «Me tamen hae turbae nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum, et humanam naturam melius observandam, incitant. Nam nec naturam irridere, mihi fas existimo, multo minus ipsam deplorare, dum cogito, homines, ut reliqua, partem tantum esse naturae, meque ignorare, quomodo unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniat...» (*Ep.* XXX; Geb. IV, p. 166.)

[31] «Nam cognoscere, quomodo revera cohaereant, et unaquaeque pars cum suo toto conveniat, id me ignorare dixi in antecedenti mea Epistola; quia ad hoc cognoscendum requireretur totam Naturam, omnesque ejus partes cognoscere.» (*Ep.* XXXI, Geb. IV, p. 170.)

[32] Cfr. el texto del ejemplo, Geb. IV, pp. 170-73. De él resulta claramente —creemos— que las ideas de «Todo-parte» no pueden ser llevadas a lo *absolutamente* infinito (esto es, el plano de la Sustancia de infinitos atributos); solo pueden ejercitarse, por así decir, «regionalmente». Sobre la posibilidad de la comprensión de un infinito *actual,* como ligada también a la ontología *especial,* diremos algo más adelante (cap. 4, 3).

[33] Cfr., por ejemplo, *Eth.* II, Lemma VII, Sch. *post* Prop. XIII (Geb. II, pp. 101-102), a que nos referiremos más adelante (cap. IV). H. H. Joachin ha subrayado adecuadamente el carácter *modal* de la distinción «Todo-parte» en la *Etica:* carácter modal que no implica, desde luego, «irrealidad», sino *otro plano* de «realidad»: «the modal apprehension of Reality, though not an ultimate or completely adequate way of regarding it, is valuable and necessary. The universe *is* a 'whole of parts', *from one point of view* (subr. nuestro) though this category does not completely express its nature» *(A study of the Ethics of Spinoza,* New York, Russell and Russell, 1964, 1.ª ed., 1901, p. 89). Nuestra distinción de planos ontológicos tendería a precisar en qué consiste ese «punto de vista», y esa «no expresión completa de la naturaleza»...

[34] Por ejemplo, A. Léon, afirma a propósito de la filosofía de Spinoza: «...rien de pareil, dans ses ouvrages, à ce commentaire perpétuel de soi-même que l'on admire chez Leibniz. Sa pensée, au fond, ne progresse ni ne s'approfondit». Y ello porque, en definitiva, se advierte en Spinoza «...un naïf dogmatisme», de raigambre escolástica (pp. 73 y 74). La responsabilidad que en ese «dogmatismo» atañe a su idea de Substancia, en pp. 84-130.

[35] A. Darbon, *Etudes spinozistes,* cit., p. 119. Ya vimos cómo H. Barker se refería a esta «palmaria ininteligibilidad» de la doctrina spinozista *(supra,* cap. I, nota 74).

[36] «Per Deum intelligo ens absolute infinitus, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit. *Explicatio:* Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit» (Geb. II, pp. 45-6).

[37] «Porro cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum, inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est ideae Entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva caeterarum idearum; hoc est, perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda» *(DIE,* Geb. II, p. 16).

[38] «Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.» (Geb. II, página 45.)

[39] «Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram; figuramque in finitis, ac determinatis corporibus locum tantum obtinere (...) Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio, esse.» *(Ep.* L —a Jarig Jelles—; Geb. IV., p. 240.)

[40] La tradición idealista en la interpretación de los atributos (base de su lectura «subjetivista»), la inició en el siglo pasado Erdmann *(Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie,* 1836; I, 2) quien fue objetado por K. Fischer sobre la base de ser los atributos *potencias* a través de las cuales se manifiesta la causalidad de la sustancia (en *Geschichte der neuern Philosophie,* 5.ª ed., t. II, 1909, pp. 389-92), utilizando así al máximo la identificación spinoziana «esencia=potencia». Más arriba hemos dicho algo —nota 11— acerca de la interpretación «idealista» de Spinoza por Pollock; la interpretación de los atributos como «modos de pensar» pasa muchas veces por ese camino. Pollock decía que, de hecho, el Pensamiento estaba contado dos veces por Spinoza: «It is to be observed that, inasmuch as Attribute is defined by reference to intellect, and Thought is itself an Attribute, Thought appears to be in a manner counted twice over» *(ob. cit.,* p. 164); dicho de otro modo: «the intellect which perceives an Attribute as 'constituting the essence of Substance', itself belongs to the Attribute of Thought» (p. 176); la propia Extensión es, ella misma, «inteligibilidad»... Uno de los últimos defensores —que sepamos— de la tesis «idealista» de los atributos (hoy prácticamente abandonada), J. Ben Shlomo *(Human knowledge and the Attribute of Thought in Spinoza's philosophy,* en *Iyyun*

(Jerusalén), 10 (1959), pp. 1-29 (trad. inglesa abreviada del original hebreo en pp. 60 a 58), reitera los argumentos de Pollock sobre la «doble cuenta» del atributo, y añade esta otra consideración: el Pensamiento prepondera en Spinoza en función de su teoría de la virtud, que es puramente intelectual: por la reflexión se dominan las pasiones, etc.: «The moral situation is not determined according to man's actual (bodily and mental) behaviour. On the contrary, this behaviour is the outcome of a certain grasping of existence, of a certain level of *knowledge.* Therefore man's intellectual perfection is his *only* perfection» (p. 59). Aprovechemos este texto para oponernos no solo a él, sino a todos quienes han interpretado así a Spinoza; argumentaciones como la citada ignoran declaraciones importantes de Spinoza; por ejemplo, la evidencia práctica contenida en estas palabras del DIE: «Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo, et commune vitae meae institutum non mutaretur, quod saepe frustra tentavi» (Geb. II, p. 5), sin contar con que la «perfección intelectual» es puesta muchas veces en relación con la corporal, por Spinoza: «Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna» *(Eth. V,* Prop. XXXIX; Geb. II, p. 304). Una lectura idealista del atributo de la Extensión, como dado a través del Pensamiento, se encontraba también en Lachièze-Rey *(Les origines cartésiennes,* cit.): «...l'étendue ainsi conçue ne peut être que d'essence spirituelle, et, si nous croyons la trouver en dehors de nous, c'est que, l'ayant, sans nous en apercevoir, empruntée à nous-mêmes pour la transformer en chose, nous avons inseré en elle notre propre unité» (p. 128). El spinozismo no habría tomado conciencia de «...l'impossibilité d'hypostasier l'unité dans un être en soi qui ne serait pas un pour soi...» (pp. 128-9: el reproche hegeliano, otra vez). La aproximación de Spinoza a un pensamiento religioso, más o menos vecino del misticismo, también ha provocado la interpretación «idealista» de su doctrina de los atributos, como no «realmente» distintos: el caso paradigmático es H. A. Wolfson, de cuya obra nos hemos ocupado ya en el cap. I. (Ahora bien, ciertas críticas a Wolfson —por ejemplo, la de F. S. Haserot [*Spinoza's Definition of Attribute,* en *Philosophical Review,* Ithaca, LXII, n. 4 [1953], pp. 499-513]—, al negar el «misticismo» de la interpretación de aquel, misticismo contenido en la interpretación según la cual hay un solo atributo, realmente, en el Dios spinozista, y al proponer la teoría objetivista de los atributos, lo hacen por razones poco convincentes; la teoría objetivista permitiría, según Haserot, «no separar a Dios del mundo»: «God and the world are not separate but constitute a single ultimate, rationnally coherent, and all-inclusive system» (p. 513) lo cual es recaer, *por salvar la «objetividad» de los atributos,* en el malentendido «cosmista»). La interpretación realista-objetivista ha ido imponiéndose, como quiera que sea, gradualmente. A. León, extremando el carácter «real» de los atributos, llegó a sugerir que, de haber alguna «irrealidad», esta caería más bien del lado de la Sustancia que del lado de los atributos, a los cuales, en definitiva, la Sustancia misma se reduce, no siendo más que ellos: «En dépit des intentions de Spinoza, tout lien concret fait défaut pour unir entre eux les Attributs et la Substance, en tant que distincts de l'ensemble de ses Attributs, qui demeurent ainsi en fait les seuls objects fondamentaux et premiers de tout entendement (...) malgré les efforts de Spinoza pour faire de la Substance comme telle un première réalité concrète» *(ob. cit.,* pp. 126-7); «Puisque, en effet, les Attributs expriment ce qu'est la Sustance, celle-ci n'est connue qu'autant que le sont ses Attributs» (p. 127); Léon opera aquí con un criterio de «cognoscibilidad» que suprime, precisamente, el carácter crítico de la idea de Substancia: esa limitación negativa del conocimiento que no tiene por qué ser «negación del conocimiento», sino «conocimiento negativo»... H. H. Joachim, en su comentario a la *Etica,* tras destacar la identificación originaria «Atributos=Substancia», sostiene —reflejando fielmente, según creemos, la intención de Spinoza— que «Attribute is neither the Reality apart from knowledge, nor knowledge apart from Reality; but that which is known *or knowable* (subr. nuestro: es importante destacar que la Sustancia incluye, en sus *infinitos* atributos, conocimiento *no actual)* of Reality» *(A Study...,* cit., p. 27). V. Delbos subrayó la absoluta necesidad de una interpretación

realista de los atributos, basada, según él, en la necesidad que un concepto —de origen escolástico— como el de *ens realissimum* —Dios— tiene de que sus atributos sean, efectivamente, «realidades»; en este sentido, más que el concepto técnico de Substancia, lo que propiciaría la consideración «real» de los atributos sería la idea misma de «Dios»: «...c'est bien la définition de Dieu (...) justifiée par le principe que plus un être a de réalité plus il y a d'attributs, qui emporte et concentre en Dieu, sous le nom d'attributs, ce que Spinoza avait un moment appelé des substances» *(Le spinozisme,* cit., p. 39). Esta posición de Delbos es la que inspiraría, en definitiva, la reciente de Gueroult, a la que nos hemos referido más arriba (cap. I): los atributos son realmente distintos (y son, por supuesto, realidades) para que puedan cooperar al concepto de ser *realissimum* (esto demostraría por cierto que no era preciso recurrir *precisamente* al «método estructural» de Gueroult para llegar a esa conclusión). Deleuze, que ha otorgado una gran importancia a la categoría spinoziana de la «expresión», no entiende que, porque los atributos sean «expresiones», dejen de ser «realidades» (cfr. *Spinoza et le problème de l'expression,* cit., pp. 14 ss., 35 ss., donde el atributo es presentado como algo, no «atribuido», sino «atribuyente»...). Un reciente análisis lógico de la conexión Substancia-Atributos donde, sin negarse el carácter «real» de éstos en la intención de Spinoza, se pone en tela de juicio la inteligibilidad global de la doctrina, que descansaría en un erróneo concepto, a saber, el de «predicación esencial», puede encontrarse en Moltke S. Gram *(Spinoza, Substance and Predication,* en *Theoria* (Lund), XXXIV (1968), 3, pp. 222 ss.). En general, y con diversos matices, la concepción «idealista» o «convencional» de los atributos no es sostenida ya por nadie, al menos como representando el punto de vista de Spinoza, aunque sí pueda sostenerse la imposibilidad de mantener un tal tipo de doctrina. El carácter «realista» de la doctrina spinoziana de los atributos ha sido destacado, más que nadie, por los autores soviéticos; así Deborin *(Spinoza's World's View,* cit.) afirma que Spinoza es lo que los críticos kantianos llamarían un dogmático (p. 92); Deborin dice eso como un elogio a Spinoza, pero la afirmación es muy ambigua: el concepto de Substancia, pese a que incluya la realidad de sus infinitos atributos, no tiene por qué ser dogmático (la *Introducción* de la citada compilación de Kline, pp. 1-47, da un panorama de ese subrayado en la filosofía soviética). Ahora bien, la «infinitud» misma de los atributos es normalmente considerada por los comentaristas soviéticos como un residuo escolástico (salvo por los deborinistas, cfr. Kline, p. 37), y no como poseyendo el sentido crítico que aquí le atribuimos.

41 «...ut scire possim, ex qua rei idea ex multis omnes subjecti proprietates possint deduci, unicum tantum observo, ut ea rei idea, sive definitio causam efficientem exprimat. Exempli gratia, ad circuli proprietates investigandas inquiro, an ex hac idea circuli, quod scilicet constat ex infinitis rectangulis, possim omnes ejus propietates deducere, inquiro, inquam, an haec idea causam circuli efficientem involvat, quod cum non fiat, aliam quaero: nempe quod circulus sit spatium, quod describitur a linea, cujus punctum est fixum, alterum mobile: cum haec Definitio jam causam efficientem exprimat, scio me omnes inde posse circuli proprietates deducere, etc. Sic quoque cum Deum definio esse Ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem (intelligo enim causam efficientem tam internam, quam externam), non potero inde omnes Dei proprietates expromere; at quidem cum definio Deum esse 'Ens, etc.' vide Definit, VI, part. I, Ethices.» *(Ep.* LX, Geb. IV, pp. 270-1.) Gueroult *(ob. cit.,* p. 11) ha reconocido que la esencia de Dios puede ser genéticamente construida, en Spinoza, «como la de una figura geométrica». Pero ese reconocimiento es equívoco: la génesis de la idea de Dios es un proceso autocontradictorio; no «como» el de «cualquier otra idea», sino en cuanto es un caso extremo, límite (el concepto de Dios se mueve en un plano ontológico separado).

42 «Denique Perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causa» *(DIE,* Geb. II, p. 10): este conocimiento «por la causa próxima» es olvidado a veces, como si la *única* clase de conocimiento auténtico de que hubiera hablado Spinoza fuese la del conocimiento «intuitivo» de la esencia... Ya V. Delbos entendía que el cuarto género de conocimiento del DIE ponía

al conocimiento de la causa en un nivel tan elevado como la intuición de la esencia (*Le spinozisme,* cit., pp. 101 ss.). Sobre la modificación que la *Etica* pudiera haber introducido en este punto (a través de la idea de *Scientia intuitiva* como culminación del conocimiento), véase De Deugd, *The significance of Spinoza's first kind of knowledge,* cit., acerca del cual diremos algo un poco más adelante.

[43] La crítica a la definición *per genus et differentiam* se daba ya en el *KV* (cfr. I, VII; Geb. I, pp. 46-7); la definición genética se propone como prototipo en el DIE (cfr. Geb. II, pp. 27-8). Se ha apuntado la posibilidad de que, como en el texto del DIE citado, Spinoza utiliza la expresión *fingo ad libitum causam* (p. 27), esa definición genética no sería tan prototípica, ya que es algo «ficticio» o meramente «imaginativo» (cfr. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza,* París, P. U. F., 1963, p. 67). G. H. R. Parkinson ha sugerido, por otra parte, que ese ejemplo de definición genética (el de la esfera «generada» por el concepto de semicírculo) sería muy incorrecto, pues que la idea de semicírculo no es «verdadera ni falsa» —no «afirma» nada— y, por tanto, no puede ponerse como génesis de una nueva «verdad» *(Spinoza's theory of knowledge,* cit., pp. 38-9). Sin entrar en los problemas de fondo, podemos decir que, en todo caso, sí ha sido ese para Spinoza un prototipo de definición; de hecho, la propia Idea de Substancia única es «generada», en la *Etica,* a partir de otras ideas de Substancia a las que aquella niega, a pesar de partir de ellas, en un proceso de síntesis que se ajusta al descrito por Spinoza, para el caso del «semicírculo-esfera», en el texto que hemos citado. La palabra *fingo* no tiene por qué ser tomada en el sentido estrictamente peyorativo de «ficción imaginativa», supuesto que hay, según el propio ejemplo, una «ficción *adecuada*», una «ficción» que da efectivamente cuenta de la «causa próxima», mientras que *otras no* darían cuenta (luego, la ficción *ad libitum* no es, estrictamente, tan *ad libitum).* Puede decirse que el concepto de semicírculo, a fin de cuentas, como *toda* noción científica, no es sino *auxilium imaginationis* (en el sentido de la carta XII, Geb. IV, p. 58); pero, como se ha observado juiciosamente, eso sólo argumenta en favor de una consideración no desdeñosa de la *imaginatio* (pues nada menos que la Geometría pertenece a su campo), aunque esté en otro nivel que la consideración «real» de la Substancia (ambas son reales). Al trasponer la definición genética al ámbito de la Substancia, tal definición recorre un camino contradictorio (dialéctico).

[44] Cfr. *Eth.,* I, App., que es todo un alegato contra el «cosmismo», que Spinoza menciona como interesado antropomorfismo. Véase con qué absoluta claridad separa Spinoza la idea de Naturaleza (en cuanto Substancia infinita) de la de Orden: «Et quia ii, *qui rerum naturam non intelligunt,* sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant, et imaginationem pro intellectu capiunt, *ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt,* rerum, suaeque naturae ignari (...) Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt, *quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset:* dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes *Deo imaginationem tribuunt...*» Y, más adelante, ya irónicamente: «...quorum postremum (a saber: la armonía) homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt Philosophi, qui sibi persuaserint, motus coelestes harmoniam componere» (Geb. II, pp. 81-22; subr. nuestros). El carácter *mítico* de la «armonía universal» está perfectamente diagnosticado por Spinoza, así como la separación entre la idea de Dios, por un lado, y el mundo de la *imaginatio,* por otro. Resulta increíble, por ello, que Spinoza haya podido ser considerado precisamente como prototipo de creyente en esa «armonía», en esa «totalidad unitaria». Al final del Apéndice de referencia, Spinoza explica el porqué de tal carencia de Orden «...quia ei (a Dios) non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel (...) quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda» *(ibidem,* p. 83). Ausencia de Orden e Infinitud de la Sustancia están explícitamente vinculadas.

[45] Leo Polak llega a afirmar: «Von der überzeitlicher Welt an sich, Spinozas überzeitlicher Substanz als solcher, giebt es keine Wissenschaft, *noumenorum non est*

*scientia» (Spinoza und Kant,* en *Septimana Spinozana,* cit., pp. 285-295; texto cit., p. 290).

[46] S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza,* cit.

[47] A. Rivaud se había referido ya a esta idea —¿bergsoniana?— en su obra *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza* (París, Alcan, 1905): «On trouverait ainsi, derrière les analyses abstraites, une image de la vie universelle» (p. 202), «vida universal» que, con todo, quedaría —según Rivaud— «anquilosada», en Spinoza, por el funcionamiento escolástico de sus nociones teóricas de esencia y existencia...

[48] *Eth.* I, Prop. XXXIV: «Dei potentia est ipsius essentia».

[49] H. A. Myers, *The Spinoza-Hegel Paradox: A study of the choice between traditional idealism and systematic pluralism,* Ithaca, Cornell U. P., 1944.

[50] «...ita ut, quamdiu res, ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum Cogitationis attributum explicare debemus, et quatenus, ut modi Extensionis, considerantur, ordo etiam totius naturae per solum Extensionis attributum explicari debet, *et idem de aliis attributis intelligo* (subr. nuestro). Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis...» (Geb. II, p. 90). Recuérdese que la Prop. de la que es Escolio lo citado reza «Ordo, et connexio idearum est idem, ac ordo, et connexio rerum» (y, por tanto, se sobreentiende que *también* es *ordo* de los demás atributos).

[51] Así E. Lasbax *(La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza,* cit.) intentó probar que el Sentimiento desempeña el papel de auténtico atributo, en la filosofía de Spinoza: un atributo «intermedio» entre Pensamiento y Extensión (el *Gevoel* del *Breve Tratado,* o el *Affectus* de la *Etica;* cfr. pp. 169 ss.). Pero su propuesta no ha tenido eco alguno, pensamos que con razón.

[52] La pregunta había sido ya formulada por Herbart (en *Schrift zur Metaphysik,* 55, *apud* A. León, *ob. cit.,* p. 99). Para evitar el «hiato», T. Camerer *(Die Lehre Spinozas,* Stuttgart, Cotta, 1877, t. I, cap. 2) negaba la «indeterminación» de la Substancia, de acuerdo con el siguiente argumento: *Ens absolute indeterminatum* debe traducirse. *no* por «vollkommen *unbestimmte*» («absolutamente indeterminado») sino por «vollkommen *unbeschraenke*» («absolutamente *ilimitado*»): la Substancia no es, así, *negativamente* «indeterminada», sino *positivamente* «ilimitada»; lo abarca todo, y así el *paso* a lo finito puede cumplirse... (Pero las expresiones de Spinoza en la carta L —«manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, *nullam* posse habere figuram...», etc.— parecen tener un claro sentido «negativo», contra la versión de Camerer. V. Delbos (en *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme,* París, Alcan, 1893, pp. 73 ss.) negó también, en cierto modo, la indeterminación de la Substancia spinoziana, en cuanto que la indeterminación sería un «momento» en la constitución del concepto, y precisamente su primer momento; pero, a partir de esa absoluta indeterminación, la Sustancia iría alcanzando determinaciones cada vez más ricas: la «posibilidad infinita de ser» que es la Substancia se «realiza», en infinita «actualidad», al *final* de su concepto, donde la Substancia sintéticamente plena de ser «realiza *su verdad*», por así decirlo. Esta visión, tan «hegeliana», del concepto spinozista de Substancia, no niega, en todo caso, el momento de la indeterminación, que aquí preferimos reexponer como un específico nivel ontológico (y, en todo caso, falta la precisa exposición dialéctica de la realización de ese concepto, en la interpretación de Delbos; falta... lo que ya Hegel echaba en falta: la «negación de la negación», por ejemplo, para que esa Substancia se acople al esquema propuesto). J. Freudenthal analizó clásicamente esa situación. (Cfr. *Spinoza Leben und Lehre,* cit., p. 131.) A. Léon ha señalado: «...dans le passage du simple indéterminé aux déterminations complexes, l'exprit *pose* ces dernières nécessairement, mais ne les *déduit* pas» *(ob. cit.,* p. 99). Las citas podrían multiplicarse.

[53] «...hoc cognoscendi genus (i. e., la «ciencia intuitiva») procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum» *(Eth.,* II, Prop. XL, Sch. II. Geb. II, p. 122).

[54] De Deugd, *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, cit., esp., caps. V y VI.

[55] Cfr., por ejemplo, A. Darbon, *Etudes spinozistes*, cit., p. 88.

[56] «Ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt» *(DIE*, Geb. II, p. 11).

[57] El texto del *TThP* en que se apoya De Deugd es éste: «Et quamvis clare intelligamus, Deum posse immediate se hominibus communicare; nam nullis mediis corporeis adhibitis, menti nostrae suam essentiam communicat; attamen *ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet*, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario, atque humana longe excellentior esse deberet. Quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita (...) sine verbis, aut visionibus, sed immediate revelata sunt...» (Geb. III, pp. 20-21). De Deugd identifica la expresión *sola mente*, empleada por Spinoza, con «pure intuition» (p. 162), e infiere de ahí que Spinoza niega el conocimiento por «intuición pura». Ahora bien: ¿implica la *scientia intuitiva* de la *Etica* un conocimiento que se produzca con prescindencia *del cuerpo* (pues el que sea posible conocer prescindiendo del cuerpo es lo que Spinoza está negando en el texto de referencia)? Teniendo en cuenta que «el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo» *(Eth.* II, Prop. XIII), y la constante vinculación que Spinoza efectúa entre las ideas y las afecciones del cuerpo, no parece que esa «independencia» del alma se dé en la *Etica*, salvo que se considere «independencia» la concepción del cuerpo, por parte del alma, *sub quadam specie aeternitatis*, en el sentido (que a veces ha querido verse cuasi «místico») de la V parte de la *Etica:* por ejemplo, Prop. XXIX. Pero ni siquiera en ese caso Spinoza habría dicho que el conocimiento humano se produce *sola mente*. Este punto de la argumentación de De Deugd no está, pues, muy claro (aunque su posición general pueda ser aceptable).

[58] «Cum autem omnia in Deo sint, et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus» *(Eth.* II, Prop. XLVII, Sch. Geb. II, p. 128).

[59] Cfr. *supra*, cap. I, nota 56.

[60] «Nam, quod id spectat, quod formam veri constituit, certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui (...) in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur...» *(DIE*, Geb. II, p. 26).

[61] «Porro, modo prima idea non sit ficta, et ex ea caeterae omnes ideae deducantur, paulatim praecipitantia fingendi evanescet; deinde cum idea ficta non possit esse clara, et distincta; sed solummodo confusa, et *omnis confusio inde procedat quod mens rem integram, aut ex multis compositam, tantum ex parte noscat*, et notum ab ignoto non distinguat: praeterea (...) inde sequitur primo, quod *si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara, et distincta poterit esse: Nam res illa non ex parte, sed tota, aut nihil ejus innotescere debebit* (*DIE*, Geb. II, p. 24) (subr. nuestros).

[62] «Jam notandum hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari, quae affirmatio falsa esset, si non esset juncta conceptui globi, vel causae talem motum determinantis, sive absolute, si haec affirmatio nuda esset» *(DIE*, Geb. II, p. 27).

[63] «...certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam (...); Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam: nam (...) non opus est, ut sciam, quod sciam me scire» *(DIE*, Geb. II, p. 15).

[64] «...Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae...» *(DIE*, Geb. II, pp. 15-16).

[65] «...si quis fato quodam sic processisset, Naturam investigando, scilicet ad datae ideae verae normam alias acquirendo ideas debito ordine, nunquam de sua veritate dubitasset, eo quod veritas, uti ostendimus, se ipsam patefacit, et etiam sponte omnia ipsi afluxissent. Sed quia hoc numquam, aut raro contingit, ideo coactus fui illa (principia) sic ponere...» «Ratio autem, cur in Naturae inquisitione rare contingat, ut debito ordine ea investigetur, est propter praejudicia...» *(DIE*, Geb. II, p. 17).

[66] P. ej., la que hace en *Eth.* II, Prop. I, Dem.: «Competit ergo Deo attributum, cujus conceptum singulares cogitationes omnes involvunt, per quod etiam concipiuntur...» (Geb. II, p. 86). Pese a lo cual, la afirmación «Homo cogitat» es *independiente* (es un Axioma) de la afirmación de la «Cogitatio» (que es una Proposición) como atributo divino.

[67] «Si otium, et occasio sinit, a te submisse peto, veram Motus Definitionem, ut et ejus explicationem, atque qua ratione, cum extensio, quatenus per se concipitur, indivisibilis, inmutabilis etc. sit, a priori deducere possumus tot, tamque multas oriri posse varietates, et per consequens existentiam figurae in particulis alicujus corporis...» (Geb. IV, p. 268).

[68] «Primo difficulter admodum concipere queo, qui a priori corporum existentia demonstretur, quae motus, et figuras habent; cum in Extensione, absolute rem considerando, nil tale occurrat» (Geb. IV, p. 331).

[69] «Porro ex Extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais; sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda» (Geb. IV, p. 332).

[70] «Velim, ut hac in re mihi gratificeris, indicando, qui ex conceptu Extensionis secundum tuas meditationes varietas rerum a priori possit ostendi...» (Geb. IV, página 333).

[71] «Quod petis, an solo Extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per Extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit» (Geb. IV, p. 334).

[72] «Quod autem addis, nos ex definitione cujusque rei, in se consideratae, unicam tantum propietatem deducere valere, locum forsan habet in rebus simplicissimis, vel entibus rationis (...) at non in realibus. Nam ex hoc solo, quod Deum definio esse Ens ad cujus essentiam pertinet existentia, plures ejus proprietates concludo...» (Geb. IV, p. 335).

[73] Cfr. *Ep.* LX, donde le dice a Tschirnhaus: «Caeterum de reliquis, nimirum *de motu,* (subr. nuestro) quaeque ad Methodum spectant, quia nondum ordine conscripta sunt, in aliam occasionem reservo» (Geb. IV, p. 271).

[74] Cfr. *supra* (cap. I, pp. 26 y ss.) nuestra crítica a Gueroult en este punto. El concepto de Substancia de las primeras Proposiciones, en su desarrollo, muestra ser contradictorio internamente: por ello, la idea de *varias* Substancias debe ser sustituida por la de *una*. De todas formas, la idea de Substancia única *ya* está en las Definiciones: al ser Dios una Substancia de infinitos atributos (def. VI), se niega implícitamente que haya algo «fuera» de esa Substancia. Claro que Spinoza no siempre es estricto observante del rigor «geométrico», y de ello diremos algo más adelante (cap. VI).

[75] Eth. II, Prop. XXXVI.

[76] Los célebres versos de Schiller con los que Hegel, alterándolos, acaba la obra: «nur

«aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit».

[77] Muy claramente lo vio así Windelband: «Después de haber sentado en la teoría de los atributos infinitos simplemente el postulado de que la divinidad infinita encierra y resume en sí misma todas las cualidades, nos encontramos con que los dos atributos asequibles al conocimiento del hombre, el pensamiento y la extensión, no se derivan en realidad de la esencia misma de la substancia (...) sino que más bien se establecen de un modo empírico y sobre engarces históricos. Con ello, se interrumpe la deducción. Ya aquí vemos cómo la denostada experiencia empieza a

vengarse de éste como de todos los representantes de una filosofía puramente deductiva» (*Preludios* cit., p. 74).

[78] Spinoza afirma que Pensamiento y Extensión son atributos, por vez primera, en el Corolario II a la Prop. XIV de la parte I de la *Etica*. Afirma ahí «deducir» eso de la misma Prop. XIV, a saber, de que «no puede darse ni concebirse ninguna substancia fuera de Dios». Ahora bien, estrictamente hablando, de eso se «deduce» que no hay *nada* fuera de Dios (en general, indeterminadamente), pero *no determinadamente* que la Extensión y el Pensamiento no estén fuera de Dios. Lo que dice Spinoza, en realidad, es algo como esto: «*No hay* nada fuera de Dios; *hay* Extensión y Pensamiento; *luego* éstos no están fuera de Dios (y, no siendo substancias, claro es, son atributos suyos).» Pero que «*haya*» Extensión y Pensamiento no es algo «deducido», sino recogido como un hecho. En el Escolio de la Prop. siguiente (la XV) Spinoza argumenta largamente contra quienes suponen «divisible» la Extensión, *en cuanto atributo* divino. Y todo esto lo hace *mucho antes* de «deducir» a la Extensión o al Pensamiento como atributos, lo que no ocurre hasta las Props. I y II *de la parte II*. (Props. XIV y XV cits.: Geb. II, pp. 56-60).

[79] *Eth.* V, Prop. XXIV; Geb. II, p. 296.

[80] Por ello, el conocimiento «oscuro o vago» (el del primer género, p. ej.) no es meramente una cantidad despreciable, en Spinoza, y ello, pese a las ocasionales manifestaciones del propio Spinoza que pudieran inducir a creerlo así. Como dice bien De Deugd: «...Apart from the one thing Spinoza knows by means of intuitive science he has only one *ultimate* source of knowledge: empirical reality; and only one medium through which that knowledge comes to him: the human body» (p. 253). Ya hemos visto cómo, según Spinoza, las ideas «confusas» (de la imaginación) son tan «reales» («se siguen con igual necesidad») como las adecuadas. El trato con el entorno práctico, a través de los cauces ordinarios, no es un «mero error»...

[81] La tradición marxista, desde Plejánov, habría alabado en Spinoza la correcta solución al «problema ontológico fundamental»; la relación ser-conciencia. Los continuadores de la tradición de Plejánov (Deborin, Luppol —quien llegó a decir, algo pintorescamente, que Spinoza era «Marx sin barba»— Dmitriev, etc.) habrían alabado regularmente eso mismo (cfr. Kline, *Spinoza in soviet philosophy*, cit., pp. 14-18). En cambio, el revisionista Bogdánov criticó la «utopía monística» de Spinoza, su «ideal armonioso de la realidad» (justamente, deformando a Spinoza de una forma canónica, según nuestra interpretación). Los «mecanicistas» (Axelrod, Varyash, Bykhovski, Tseitlin, Sarabyanov) tendieron asimismo a criticar la asimilación de Spinoza al materialismo. La discrepancia en la interpretación de Spinoza era, desde luego, el fruto de la discrepancia en la interpretación del propio materialismo. Es de destacar que la posición más «neutral» —dentro del *Diamat* clásico—, la que sucedió a un entusiasmo «excesivo» por Spinoza (representado por Deborin, cuyo «exceso» fue diagnosticado así simultáneamente al diagnóstico dirigido sobre Deborin mismo como «idealista menchevique»), o sea, una posición «ortodoxa» hasta, por lo menos, 1952 (fecha del estudio de Kline), siguió alabando a Spinoza por aquella razón fundamental. Dmitriev, de un modo paradigmático, afirmó que Spinoza era superior a Descartes pues no empezaba por el *Cogito* idealista, sino que ponía a Dios —o sea, a la Naturaleza— como principio «*más allá de toda duda*» (Kline, p. 27). Sin duda, hay en las interpretaciones marxistas ortodoxas rasgos que premiten valorarlas como los más positivos acercamientos que se hayan practicado al pensamiento de Spinoza; su eliminación de toda exégesis de Spinoza como «pensador religioso» significa un reconocimiento de la novedad y carácter revolucionario del pensamiento spinoziano. No deja de ser curioso que los autores soviéticos que pusieron en tela de juicio la importancia de Spinoza hayan sido, ellos mismos, representantes de los «revisionismos»; «mecanicistas» sobre todo, pero también de otro género, lo que coloca a Spinoza en la línea del pensamiento «*oficial*» *medio* —diríamos— de la Unión Soviética. En alguna ocasión, expresiones de autores soviéticos aparecen sorprendentemente próximas de textos spinozianos, y no sin algún asombro sabemos que enunciados como «Conciencia y Ser, idea y materia, son dos distintas maneras de un único fenó-

meno, que es llamado, hablando en general, Naturaleza...» no pertenecen al desarrollo de la doctrina del «paralelismo» spinoziana, sino a Stalin *(Anarquismo y socialismo,* cit. por Kline, p. 26). Ya Plejánov llegó a extremar el paralelismo con expresiones como éstas: «el pensamiento es movimiento complejo, y está hecho con los mismos elementos de movimiento que determinan el estado de energía de una piedra. Y, si alguien quiere aceptar el pensamiento como una propiedad substancial de la materia, debe adscribir esa propiedad también a la piedra» *(apud* Kline, p. 27). Claro que esa posición (a pesar de ocasionales manifestaciones del mismo Lenin que parecen tener un sentido muy similar: «es lógico afirmar que *toda materia* posee una propiedad que es esencialmente afín a la sensación: la propiedad de reflexión», en *Materialismo y empiriocriticismo)* ha pasado luego a ser considerada como mecanismo «hilozoísta», ignorante del «salto cualitativo» (cfr. Kline, p. 27). Traspasada al mismo Spinoza esa calificación, el «hilozoísmo» es visto a veces (así Raltsevich, cit. por Kline, p. 29) como el resultado del «estatismo» e «intemporalidad» de la filosofía de Spinoza, que no tendría una adecuada conceptuación del «proceso» (histórico) y que, por ello, concebiría intemporalmente al pensamiento como «propiedad absoluta» de la materia... Pero, salvando estas objeciones contra el «ahistoricismo» de Spinoza, su tesis de la identificación «ordo idearum=ordo rerum» es considerada como la expresión misma de la objetividad de las leyes naturales, así como de la doctrina del «reflejo» de la realidad en la conciencia... *(ibidem,* pp. 31-2). Y, como subraya Kline, «another aspect of Spinoza's philosophy which is generally accepted by Soviet writers is his conception of the universe as an *organic, interconnected whole»* (p. 33; subr. nuestro): esto es, la interpretación «monista-cosmista» del materialismo de Spinoza, que aquí consideramos radicalmente insuficiente, y que dependería de toda una interpretación del materialismo, en general (así, Stalin: «La naturaleza es un todo íntegramente conectado...», cit. por Kline, p. 33). Son estos aspectos «realistas cosmistas» de la interpretación marxista del concepto de Sustancia los que rechazamos, pese a otros aciertos que esa interpretación posee. Sobre el «ahistoricismo» de Spinoza diremos algo más adelante (cap. 6).

CAPITULO **4**

# *El primer Género de materialidad especial en la ontología de Spinoza; la Naturaleza extensa como «Facies totius universi»*

Nuestro propósito, en este capítulo, es describir el Primer Género ($M_1$) de materialidad especial, según es recogido por la filosofía de Spinoza, mostrando a un tiempo cómo la idea de orden, «racionalista» y «determinista», ausente del concepto de Substancia en el plano ontológico-general, se presenta aquí como *Facies totius universi.* En el desarrollo de esa noción, cuyas implicaciones ontológicas veremos, Spinoza utiliza algunos conceptos especiales —como el de *individuo compuesto*— como instrumental en la construcción ordenada de esa dimensión ontológica. El uso de esos conceptos ha dado pie a una interpretación del pensamiento de Spinoza en torno a la Naturaleza física como un pensamiento «organicista» o «biologista», y valorar esa interpretación será también uno de los objetivos de este capítulo. Para ello, nos serviremos no solamente del análisis de la propia noción de «individuo compuesto» (en cuanto noción que estimamos estrictamente *ontológica,* filosófica en suma, y no «biológica» ni «física»), sino también del análisis de algún ejemplo positivo en que Spinoza se refiere a la realidad física y, a este propósito, nos fijaremos en la polémica con Boyle sobre la naturaleza del nitro.

## 1). *El lugar ontológico de la «Facies totius universi»*

Spinoza se refiere a la «Facies», como se sabe, en la carta LXIV, a Schuller' ya anteriormente citada, en la que Spinoza responde a una carta precedente (la LXIII) del propio Schuller. Este le había pedido ejemplos «de las cosas *inmediatamente* producidas por Dios, y de las que lo son *mediante* alguna modificación infinita» [1], esto es, le pide ejemplos, en concreto, de cuáles son los modos infinitos inmediatos y los modos infinitos mediatos. Spinoza responde:

> Por último, los ejemplos que solicitas son: del primer género, y en el Pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la Extensión, el movimiento y el reposo; del segundo género, la

faz de todo el Universo, que aunque varía de infinitos modos, permanece siempre la misma, acerca de lo cual consulta el Escolio del Lema 7, antes de la Prop. 14 de la parte 2 [2].

La *unidad* de la naturaleza (que, *aunque varía* de infinitos modos, permanece *siempre la misma)* es expresamente mentada en conexión con los lugares de la *Etica* en que, como veremos, Spinoza se refiere a la noción de *individuo compuesto*, a la Naturaleza *extensa* infinita como una «forma de formas» a través de la cual se conserva la unidad en la diversidad, o la invariancia en las transformaciones.

La *Facies totius universi* es, pues, un *modo infinito mediato*, correspondiente al orden de la Extensión, en el sistema modal de Spinoza (acerca del *hueco* que Spinoza ha dejado en ese sistema, y la posibilidad de rellenarlo interpretativamente, hablaremos en el capítulo siguiente). Como recordatorio, vamos a ofrecer aquí el esquema ontológico que el propio Spinoza nos ha ofrecido y que debemos tener siempre presente:

| | EXTENSIÓN | PENSAMIENTO, etc. |
|---|---|---|
| A) NATURA NATURANS (Atributos): | | |
| B) NATURA NATURATA (Modos): | | |
| 1) *Infinitos* | | |
| a) *Inmediato* ... ... ... ... ... ... | «Motus et quies» | «Intellectus absolute infinitus» |
| b) *Mediato* ... ... ... ... ... ... | «Facies totius Universi» | (?) |
| 2) *Finitos* ... ... ... ... ... ... ... ... | Cuerpos | Ideas |

*a*) La «Facies» es un modo *infinito*. Esto es, no-finito, no «cosa particular» (aunque sí cosa «creada», *Natura naturata)*. Modo que se aplica al conjunto de los modos finitos; que *es* el conjunto de los modos finitos de la Extensión. Ello supone, por lo demás, que el conjunto de los modos de la Extensión *no es* el Atributo de la Extensión (el cual, en cuanto atributo «infinito en su género», es *indivisible* [3] y, por tanto, no puede decirse que está «compuesto» de modos): el atributo de la Extensión es una realidad indeterminada en la infinitamente indeterminada Substancia ontológico-general; la determinación de esa realidad es cosa que ha de hacerse a nivel ontológico-especial, *de acuerdo con algún criterio*, al considerar la unidad de esa multiplicidad de la Extensión; cuando se la considera, en suma, no como atributo, sino como modo infinito mediato.

*b*) La «Facies» es modo *mediato*. Esto es, que la unidad realizada por la «Facies» lo es a través de una mediación, cuyo funcionamiento opera la uni-

dad del modo mediato. Esa mediación es el modo infinito *inmediato*: *motus et quies*. «Movimiento-y-reposo» también pertenece a la *Natura naturata* (pues la Extensión, «en sí», como atributo, ni siquiera está tan generalísimamente determinada), pero es más «abstracto»; es *la determinación mas «genérica»* del atributo de la Extensión: «todo lo que es extenso» —diríamos— «está en reposo o movimiento»[4]. Y, consiguientemente, cuando Spinoza pase a «explicar» el funcionamiento de la «Facies», esa explicación estará mediada, como veremos, por la remisión a la «correspondiente proporción de movimiento y reposo» entre las partes constitutivas de dicha «Facies»[5]. En principio, parece que Spinoza se vincula al proyecto mecanicista general de explicación de la realidad física, en la línea cartesiana, aunque esto debe ser precisado más adelante.

Parece muy clara, pues, en el mero vocabulario técnico explícito de Spinoza, la distinción entre el plano ontológico en que se coloca al «mundo corpóreo», y el plano ontológico de la Extensión, como tal atributo. Las determinaciones *finitas* de la Extensión pueden ser consideradas en una unidad *universal* cuyo criterio más genérico de determinación es el de hallarse afectadas, todas ellas, de reposo o movimiento. En este sentido, la Naturaleza $M_1$ —ontológico-especial— empieza a ser considerada como «cosmos», a diferencia de lo que ocurría en el plano ontológico-general.

2) *La polémica sobre el nitro*

Nuestras intenciones, al traer aquí a colación la polémica que Spinoza mantuvo con Boyle a propósito del nitro, son las de recordar un tipo de análisis spinoziano que puede arrojar luz sobre su manera de entender la realidad extensa, en conexión con las interpretaciones que de la unidad de esa materia nos ofrece, de un modo más general, especialmente en la *Etica*. Lo temprano de esta polémica, respecto de la fecha de redacción definitiva de la *Etica* (Spinoza recibe, por intermedio de Oldenburgh, la obra de Boyle *De nitro, fluiditate et firmitate* en octubre de 1661, y responde —Ep. VI— poco después) puede inducir a cautelas acerca de si la mencionada Ep. VI representa el definitivo pensamiento de Spinoza en torno a esas cuestiones; pero, en todo caso, representa muy bien los marcos dentro de los cuales se las planteaba: los de una doctrina mecanicista —cartesiana— de la realidad física.

La polémica de Spinoza contra la obra de Boyle no es sino un episodio —y seguramente bastante secundario, desde el punto de vista de la historia de la ciencia química— entre otros muchos que, durante el siglo XVII, protagonizó el *nitro* (la célebre sal —$KNO_3$— que, a lo largo de todo el XVII, fue considerada a menudo como substancia de elección a la hora de buscar el principio químico universal). El nitro, fertilizante y detonante, presente —al menos, en cuanto «nitro aéreo» según Mayow, o «nitro volátil» según el propio Boyle— en el aire como un componente esencial del mismo (y el holandés Drebbel, por descomposición del nitro, había obtenido un «gas respirable»: el oxígeno), el nitro misteriosamente «engendrado por el sol», era uno de los sujetos de discusión y experimentación más importante de la

química del XVII, que habría sustituido el análisis de los metales —tipo Paracelso— por el de las sales, no estando aún preparada (con la ocasional excepción de Van Helmont) para basar su análisis en los gases [6]. Pero si la discusión, por parte de Spinoza, de ciertas teorías de Boyle en torno al nitro posee solo una importancia secundaria para el desarrollo positivo de la ciencia química como tal, puede sernos útil, sin embargo, a nosotros, en cuanto que exhibe un cierto tipo de razonamiento sobre la realidad física, que, en definitiva, es lo que nos importa. Como esta polémica no suele formar parte de los tópicos de exposición de Spinoza, la expondremos con algún detalle.

Oldenburg, como hemos dicho, había enviado a Spinoza la obra de Boyle, y Spinoza responde con algunas observaciones. Estas observaciones se refieren a las consecuencias que Boyle infiere de su experimento de «reconstitución del nitro» *(redintegratio nitri)*, una vez «dividido». La intención de Boyle, en esos experimentos, era doble: probar que el nitro era una substancia compuesta, y probar que había partículas de materia que podían persistir sin cambios a través de las reacciones, y que, por ello, podía decirse que poseían existencia física real. Boyle «dividía» el nitro, mediante el calor (unía a la sal carbones encendidos), en una parte «fija» y otra «volátil». A la parte volátil la llamaba «Espíritu del nitro», que podía ser condensado. La parte fija sería el nitro ordinario, *distinta* del espíritu del nitro por el hecho de reaccionar de una forma distinta de aquel (Boyle no parece advertir que los carbones encendidos que utiliza para calentar el nitro provocan la formación de carbonato potásico como componente de ese «nitro fijo», pese a que él conocía, al margen de esta experiencia, el carbonato potásico, como «potasa» o «sal de tártaro») [7]: lo fijo y lo volátil difieren por su *sabor* y su *inflamabilidad*. Boyle combinaba «espíritu de nitro» y «nitro fijo» para reobtener el nitro primitivo, y llegó a hacer alguna anotación cuantitativa acerca de la cantidad de nitro «recuperado» tras la *redintegratio*, respecto de la cantidad primitiva de que había partido. En el fondo, Boyle pensaba que todas las reacciones observadas por él no se explicaban —en este caso como en otros— en términos de la doctrina escolástica de las «formas», sino en los términos de la «filosofía corpuscular»; partía, en principio, de los supuestos cartesianos, aunque exigía su comprobación empírica.

La oposición de Spinoza a Boyle (con cuyas concepciones cartesianas de partida coincide, desde luego, en este momento de su vida al menos) está basada, fundamentalmente, en lo siguiente:

> En primer lugar, colige Boyle de su experimento de reintegración del Nitro que este es algo heterogéneo, compuesto de partes fijas y volátiles, y cuya naturaleza, sin embargo (al menos en cuanto a los fenómenos), difiere ampliamente de la naturaleza de las partes de que se compone, y ello aunque se produzca en virtud de la mera mezcla de esas partes. Para dar por buena esa conclusión, me parece que se requiere todavía algún experimento, por medio del cual se pruebe que el Espíritu del Nitro no es realmente Nitro... [8].

Como se ve, lo que Spinoza reprocha a Boyle es que conciba el nitro como algo *heterogéneo*; como algo, en suma, cuya naturaleza difiera de la naturaleza de sus partes, siendo así que, por composición a partir de esas partes, surge sin embargo el *mismo* nitro. Para mantener la homogeneidad, Spinoza propone una serie de explicaciones (de tipo mecánico cartesiano) a través de las cuales la homogeneidad queda «salvada». En el espíritu de nitro, las partículas constitutivas están en movimiento; en el nitro ordinario, son compelidas al reposo por alguna «impureza», y esa impureza no sería otra que lo que Boyle llama «nitro fijo» (que *no* sería tal nitro):

> Y por lo que toca a la sal fija, supondré que no importa nada para la constitución de la esencia del Nitro, sino que la consideraré como residuos del Nitro... [9].

En términos puramente de *reposo y movimiento* se explicarían, pues, las diferencias, que, en el fondo, no son tales: el nitro es *uno* solo, ya en reposo, ya en movimiento. La diferencia entre el nitro ordinario y el espíritu de nitro es semejante a la que la filosofía mecánica dice haber entre lo sólido y lo fluido; y así, «el nitro ordinario sería al hielo lo que el espíritu de nitro sería al agua...» Spinoza acompaña su tesis de una serie de explicaciones, en términos mecánicos, que intentan dar cuenta de la estructura del nitro, y de las diferencias observadas entre algunas propiedades del nitro ordinario y otras del «espíritu del nitro», siempre con el designio de «salvar la homogeneidad», reduciendo la aparente heterogeneidad a diferencias en la proporción de reposo y movimiento de las partículas.

Una manera usual, y muy característica en cierto tipo de interpretaciones de estos procesos históricos, de considerar la polémica entre Boyle y Spinoza (Boyle contestó indirectamente a Spinoza, si bien de forma somera, a través de Oldenburg) es la de contemplarla como un episodio en la lucha entre el apriorismo racionalista, prejuicioso, antiempírico y dañoso para la ciencia (Spinoza), contra el sano empirismo que la hace progresar (Boyle). Esta es la posición que mantienen A. R. y M. B. Hall en su, por lo demás, minucioso artículo sobre el tema [10]. Se trata de un caso particular de la apreciación de la historia de la ciencia —en sus conexiones con la filosofía— propia de muchas exposiciones de autores anglosajones, ordinariamente desafectas al cartesianismo, por considerarlo como una rémora para el progreso científico (al menos, para la ciencia experimental) [11]. La significación de la polémica se agotaría en esto: Spinoza tendría en ella un interés «puramente lógico», mientras que Boyle aportaría un interés más propiamente científico-experimental. Cuando Spinoza pide un experimento —como acabamos de ver— a Boyle, teniendo en cuenta la posición desde la que se mueve, «it is hard to imagine what kind of experiment would have satisfied Spinoza that nitre is *not* the same as spirit of nitre, that sulphur is distinct from its spirit or antimony from its butter...» [12]. Supuesto que, para Spinoza, las «diferencias» *siempre* pueden ser reducidas a identidad, mediante el manejo *ad hoc* de sus omniexplicativas recetas carte-

sianas, que «salvan» en cualquier caso la homogeneidad presupuesta *a priori*... En definitiva —dicen A. R. y M. B. Hall— «Spinoza's position here seems to be that if two or more equally rational accounts of a phenomenon can be proposed, there is no reason to choose one as true rather than another. To him it was all one whether Boyle's experiments were explained by *supposing* nitre and its spirit to be the same, or by *supposing* (as he thought Boyle did) that they were different. It did not apparently strike it as worthy of consideration that Boyle's "supposition" was supported by qualitative evidence, while his own ran counter that evidence» [13]. Esa actitud —la de considerar la explicación como una «suposición hipotética» a la que bastaría con «salvar los fenómenos»— habría sido la definitivamente expulsada por Newton de la ciencia. Porque los modelos «explicativos» propuestos por Spinoza para el caso del nitro «... might be perfectly mechanical, and therefore rational. The problem was to know whether they *existed innature or not*» (subr. nuestros) [14]. Ciertamente, la preocupación «lógica» de Spinoza no sería desdeñable, pues podría conducir, por ejemplo, a cosas tales como fijar al concepto de «substancia química» [15], pero la desconexión de Spinoza con la evidencia experimental sería un defecto muy grave de su actitud ante el problema.

Aquí, más que la significación, por así llamarla, «intraquímica», de la posición de Spinoza en la polémica, nos importa subrayar aquellos de sus componentes que revelarían su toma de posición «ontológica»: esa posición a la que acaso se refieren los autores mencionados cuando hablan de las preocupaciones «lógicas» de Spinoza, y a las que quizá identifican con una actitud «apriorista». Sin embargo, pese a ser ese nuestro interés principal en este momento, conviene observar que, acaso desde la misma perspectiva «intraquímica», la posición de Spinoza no era todo lo «anticientífica» que los autores citados pretenden. Ciertamente, el descubrimiento de substancias *distintas* (y, por tanto, la distinción a que conducía la experiencia de Boyle) puede y debe ser considerado como una importantísima vía hacia la constitución de la química moderna. Pero la vía representada por las investigaciones sobre las *afinidades* (en cuanto preparatoria para el ulterior establecimiento de la teoría atómica) apunta en el sentido de una *homogeneización* de lo diverso, que encuentra su expresión acabada, precisamente, en la propia teoría atómica, la cual, en cierto sentido, si representa un progreso decisivo, es porque la *variedad* de las posibilidades de combinación descansa en la homegeneidad de los elementos combinables; la complejidad ulterior de la tabla de los elementos queda «dominada» en cuanto puede ser concebida, en definitiva, como las distintas posibilidades de complejidad de algo tan simple como el átomo de hidrógeno [16]. Desde este punto de vista, la tabla de los elementos funcionaba como algo riguroso, en el momento de su aparición, con relativa independencia de que elementos «previstos» por ella «existiesen en la naturaleza»: ciertamente, no se trataba de un «equivocado apriorismo» (y, ciertamente también, había que «rellenar» los lugares vacíos de la tabla con evidencias empíricas, pero la cuestión —para emplear la expresión tajante de A. R. y M. B. Hall— *no* era, *meramente*, la de si tales o cuales elementos «existían o no en la naturaleza»;

la coherencia interna de la tabla, y su eficaz funcionamiento, eran también cuestiones decisivas para su aceptación). Sin duda, las explicaciones que Spinoza ofreció no prevalecieron, pero ello no quiere decir que Spinoza fuese, *simpliciter*, una rémora de la química: su actitud representaba *una de las constantes* que han presidido el desarrollo histórico de esa ciencia, a saber, la búsqueda de la homogeneidad, de la reducción de la diversidad a unos pocos principios explicativos. Que el desarrollo de la experimentación fuese necesario no es dudoso; pero tampoco es dudoso que la persecución de la homogeneidad es una constante en el desarrollo de las teorías químicas. Desde el «punto final» de la química moderna, por ello, tan «en la verdad» (y, en algún sentido, más) está Spinoza como Boyle [17]. Porque, por otro lado, puede pensarse que la justificación que Boyle podía dar de la «heterogeneidad» estaba *igualmente* alejada de los resultados finales de la ciencia química, y, en cierto modo, constituia incluso una «regresión», pues reintroducía elementos *cualitativos* (piénsese en el «sabor», por ejemplo, como criterio de diferenciación), cuya pertinencia ha desaparecido del ámbito de la teoría. Desde este punto de vista, y en cuanto que Spinoza, como cartesiano, desconsideraba las «cualidades secundarias», su doctrina estaría (relativamente) más próxima de la modernidad que la de Boyle, si bien es cierto, naturalmente, que Spinoza no estaba preparado —ni el mecanicismo de su tiempo lo estaba, en general— para producir una teoría adecuada. Más valdría, en vista de todas estas consideraciones, renunciar a los globales anatemas contra el «espíritu apriorista» del racionalismo cartesiano que habría animado a Spinoza, y ponderar en su justo valor las aportaciones, tanto del lado empirista, como del llamado «racionalista», al desarrollo de la ciencia química [18].

Pero ya hemos dicho que no es esto, precisamente, lo que queremos considerar aquí. Lo que importa destacar, a nuestros propósitos, es la aparición, desde fecha temprana, en el pensamiento de Spinoza, de ciertos supuestos ontológicos en el tratamiento de la realidad concordes, coherente con los supuestos que declarará en la *Etica*. Nótese que dichos supuestos se ejercitan aquí —en la polémica sobre el nitro— *sobre una realidad física estrictamente «inorgánica»*; y esta advertencia es importante, como veremos luego, a la hora de pronunciarse acerca del carácter «organicista-biologista» de la doctrina de Spinoza en torno a $M_1$ (según se ha sostenido, Spinoza habría hablado del mundo físico, de la «Facies», desde supuestos que obedecen a patrones más «biológicos» que «mecánicos»).

Esos supuestos, que orientan la actitud de Spinoza frente a Boyle, son los de una consideración *homogeneizadora* de la realidad física, tal que la pluralidad de los fenómenos se inserta en una *consistentia particularum* (esta es la expresión que Spinoza usa para el caso del nitro) [19], y la *variedad* se explica en función de la distinta proporción de reposo y movimiento de las partes integrantes. La intelección de una realidad física es, según eso, inseparable de su consideración como un todo compuesto de partes: una realidad *individuada* por la *consistentia*, pero a la que la posibilidad de relaciones con otros cuerpos nunca está vedada, por la universalidad con que reposo y movimiento se aplican a

todo el mundo de lo corpóreo. Spinoza ha esbozado, en sus tesis sobre el nitro, unas hipótesis concretas sobre la manera de producir esa *consistentia* con las que, naturalmente, no tiene por qué comprometerse a la hora de hablar, en particular, de otros sectores de la realidad física; pero el pensamiento subyacente a dichas hipótesis es el de la integración de partes en un todo, conforme a una cierta proporción de reposo y movimiento. La generalización de esa actitud es obra de la *Etica*; pero la actitud estaba *ya* presente al tratar de una realidad *inorgánica*.

3) *La «Facies totius universi» y la idea de «individuo compuesto». Discusión sobre la significación ontológica de ese concepto.*

Spinoza desarrolla ontológicamente su perspectiva de la «Facies totius universi» en la segunda parte de la *Etica*: esa parte en que (a propósito del Alma) desarrolla su doctrina sobre la realidad corpórea. En ese desarrollo, su doctrina —pensamos— posee un gran interés como ejecución de un pensamiento que, sin mayor inexactitud, podríamos llamar «estructural».

Después de la Proposición XIII de esa segunda parte, Spinoza inicia el tratamiento de la realidad corpórea, con un primer grupo de axiomas y lemas donde habla de los cuerpos simples, que (conforme el Lema I) se distinguen entre sí con relación al movimiento y el reposo, y no con relación a la substancia. Después del Corolario al Lema III viene un segundo grupo de axiomas y, tras el segundo de estos, una Definición que constituye el punto de arranque de la doctrina spinoziana del «individuo compuesto» y, en general, de su representación de la «Facies» (puesta en conexión, como se recordará, con estos lugares de la *Etica* por el propio Spinoza, en la carta a Schuller dictada):

> Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud sean forzados por los demás cuerpos de modo que se apliquen unos contra otros; o si se mueven con el mismo o distinto grado de velocidad, de modo que se comuniquen entre sí sus movimientos según cierta proporción, diremos que aquellos cuerpos están unidos entre sí, y que todos juntos componen un solo cuerpo o Individuo, que se distingue de los demás por medio de esta unión de cuerpos [20].

Después de exponer, en el siguiente axioma III, su concepto de «dureza», «blandura» y «fluidez» (que, por cierto, no se aleja del que mantenía en la época de su polémica con Boyle [21]), Spinoza pasa a hablar, en los Lemas que siguen, y partiendo de la noción de individuo compuesto previamente aludida en la definición citada, de lo que podríamos llamar «estructura de la de la realidad copórea». En primer lugar, de la estructura del propio individuo compuesto aislado:

> Si de un cuerpo o Individuo, que se compone de varios cuerpos, se separan ciertos cuerpos, y a la vez ocupan el lugar de estos otros

tantos de la misma naturaleza, tal Individuo conservará su naturaleza como era antes, sin cambio alguno en su forma [22].

Spinoza alude aquí, por primera vez, a la conservación de una *misma forma del todo a través del cambio de las partes*. Esta idea presidirá el sucesivo desarrollo de su doctrina:

> *Lema V.*—Si las partes componentes de un individuo se hacen mayores o menores, pero en tal proporción, sin embargo, que todas conserven entre sí la misma relación de movimiento y reposo que antes, el Individuo conservará su naturaleza como era antes, sin cambio alguno en su forma.
>
> *Lema VI.*—Si ciertos cuerpos que componen un Individuo son obligados a torcer el movimiento que tienen en un sentido hacia otro, pero de suerte que puedan continuar sus movimientos y comunicárselos entre sí según la misma relación que antes, el Individuo conservará igualmente su naturaleza, sin cambio alguno en su forma.
>
> *Lema VII.*—Un individuo así compuesto conservará, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva hacia una parte o hacia otra, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique como antes a las demás» [23].

La *ratio* de reposo y movimiento de las partes, en cuanto que se conserva constante, da razón de la permanencia de la «individualidad» a través del cambio de las partes. Ahora bien, donde Spinoza generaliza a fondo su doctrina es en el Escolio del último Lema citado:

> Así vemos por qué razón un Individuo compuesto puede ser afectado de muchos modos, conservando sin embargo su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un Individuo que no se compone sino de cuerpos que se distinguen entre sí por solo el movimiento y el reposo, la rapidez, la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si concebimos otro, ahora, compuesto de varios Individuos de distinta naturaleza, notemos que puede ser afectado de otros muchos modos, conservando, sin embargo, su naturaleza. Pues estando cada una de sus partes compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá (por el Lema anterior), sin cambio alguno en su naturaleza, moverse más despacio o más deprisa y, consiguientemente, comunicar sus movimientos más rápida o más lentamente. Si concebimos, además, un tercer género de Individuos, compuesto de los del segundo, notemos que puede ser afectado de muchos modos, sin cambio alguno en su forma. *Y si seguimos así hasta el infinito, fácilmente concebiremos que toda la naturaleza es un solo Individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio*

> *alguno del Individuo total.* Y si hubiera tenido la intención de tratar expresamente del cuerpo, hubiese debido explicar y demostrar estas cosas más prolijamente [24].

Nos encontramos con la representación de «toda la naturaleza» (corpórea, desde luego, pues sus partes son *omnia corpora)* en términos de algo que se considera característico, precisamente, del pensamiento «estructural»: la idea de «forma de formas» (o «estructura de estructuras») [25]. La *invariancia en las transformaciones* viene dada, en la escala de esta forma *universal* («infinita»), por el *mismo criterio* que proporcionaba la coherencia o consistencia en el nivel del primer individuo «aislado»: la conservación de la *ratio* entre el reposo y movimiento de sus partes. La representación unitaria de la *Facies totius universi*, a través de la noción de «Individuo compuesto», cobra, así, un aspecto «estructural», al menos en el sentido que Piaget da a este término: como *totalidad transformativa autorregulada* [26].

Este planteamiento «estructural» suscita interesantes cuestiones en torno a la naturaleza misma del discurso filosófico spinoziano en este lugar concreto. ¿Qué sentido tiene ese conjunto de axiomas, definición y lemas a que acabamos de referirnos? Evidentemente, se refieren a la naturaleza extensa, corpórea. Pero, ¿en qué nivel? La cuestión se suscita por cuanto se ha interpretado a veces este tramo del pensamiento de Spinoza como si, en él, el autor se hubiera movido desde supuestos «organicistas» o «biologistas», y, en este sentido, su pensamiento habría sido más adaptado a una ciencia de carácter biológico que la Física que parece pretender fundamentar. Por lo demás, recientes y muy conocidas interpretaciones han considerado que la instrumentación «estructural» del pensamiento (si por tal entendemos aquella que incluye conceptos de causalidad más bien «circular» que «lineal», y la «circularidad» de la *Facies* spinoziana parece bastante patente) es propia, más bien, del pensamiento *biológico* que del *mecánico*, en cuanto que es en el pensamiento biológico donde se prefiguran los esquemas «cibernéticos» de autorregulación que incluyen aquella «circularidad». La cuestión que se nos plantea es, pues, la de pronunciarnos acerca de este posible carácter «biologista» del pensamiento de Spinoza en torno a la materia corpórea, y elucidar su problemática. Nuestra posición —para afirmarla de antemano— va a ser la de que el pensamiento de Spinoza en este punto no tiene por qué ser reexplicado en términos de un ámbito científico *categorial* (como pueda ser el de la biología), pues se trata, en él, no ya de pensamiento «biológico» más bien que «mecánico» (o viceversa) sino, propiamente hablando, de pensamiento *filosófico*: de un nivel *ontológico*. Que ese nivel prefigure, en su concreto desarrollo, cuestiones «biológicas» o de otro tipo nada dice en contra ni a favor de la «cientificidad» de Spinoza: solo diría algo acerca de la existencia de un nivel filosófico en el tratamiento de tales cuestiones (que puede ser perseguido luego en las teorías científicas particulares, pero ese sería otro problema).

* * *

Los contemporáneos de Spinoza vieron claramente que los textos citados se aplicaban a la Física. Tschirnhaus escribe a Spinoza:

> ... ex Lemmatibus Partis secundae Ethices adjectis: quibus multae difficultates in Physicis facile solvuntur... [27]

Spinoza, con anterioridad, se había referido con menos precisión a este asunto; escribiendo a Blyenbergh, decía:

> ... sed etiam magnam Ethices partem, quae (...) Metaphysica, et Physica, fundari debet... [28]

El doble designio «*físico*» y «*metafísico*» de la *Etica* aparece aquí mentado por Spinoza, aunque no mencione los lugares concretos de la obra donde física y metafísica se conectan.

Ahora bien: el hecho de que el cuerpo *humano* sea descrito por Spinoza como «individuo compuesto» [29] ha podido dar lugar a la interpretación de su pensamiento «estructural» («físico-metafísico») como un pensamiento con «sobreentendidos organicistas» o «biológicos»; obsérvese solo, sin embargo, que los textos en que Spinoza se refiere al cuerpo humano en tales términos son *posteriores* a los citados, y los presuponen, evidentemente [30].

El aspecto «biologista» u «organicista» del pensamiento de Spinoza en este punto, con todo, viene siendo subrayado con cierta frecuencia (así, V. Delbos o A. Darbon [31]) aunque no hayan faltado quienes, desde otras perspectivas, se hayan opuesto a esa interpretación: Hallett, por ejemplo [32]. Más recientemente, S. Hampshire ha vuelto a destacar el «biologismo metafísico» de Spinoza [33], pero es sobre todo —que sepamos— H. Jonas quien ha desarrollado últimamente las implicaciones «organicistas» de la filosofía spinoziana [34]. Para Jonas, Spinoza habría venido a subsanar un defecto fundamental de la doctrina cartesiana: «... the main fault, even absurdity, of the doctrine *(de Descartes)* lay in denying organic reality its principal and most obvious characteristic, namely, that it exhibits in each individual instance a striving of its own for existence and fulfillment, or the fact of life's willing itself» [35]. Al negar eso, la doctrina cartesiana privaba a la «vida» de un estatuto adecuado. Spinoza vino a suplir ese defecto (y, en este sentido, la consideración que Jonas hace de la «vida» en Spinoza es más precisa y concreta que la que veíamos, por ejemplo, en Zac —*supra*, cap. III—, para quien la «Vida» informaba la totalidad del sistema spinoziano, más o menos vagamente) con su teoría del *organismo*. El modelo mecánico, el modelo de la máquina, no sirve para dar cuenta de la vida orgánica, porque esta se «autosostiene», a diferencia de las máquinas: «... once metabolism is understood as not only a device for energy-production, but as the continuous process of self-constitution of the very substance and form of the organism, the machine model breaks down» [36]. El organismo viviente existe a través de un continuo recambio de sus partes constituyentes, y posee su identidad en la continuidad de ese proceso bajo

una forma, no en la persistencia de sus partes materiales. Pues bien, Spinoza habría tratado ese problema de la identidad «orgánica» (sugerida por las exigencias de la «vida orgánica»). «In fact, it is under the title of «individuality», i. e., in considering what makes an individual, and not under the title of «living things» in particular, that Spinoza treats the phenomenon of organism» [37], pero esa «individualidad» (la idea de «individuo compuesto» a que nos hemos referido hace un momento) lleva en sí la impronta «organicista». Jonas utiliza exactamente los mismos textos de Spinoza que hemos citado para este punto; de ellos obtiene, entre otras cosas, lo siguiente: «... that, for the first time in modern speculation, an *organic individual* is viewed as a *fact of wholeness* rather of mechanical interplay of parts...» (subr. nuestros) [38]; esa «totalidad» no sería, como en el mecanismo, la «suma» de las partes. Jonas extrae la que, para él, es una consecuencia metafísica muy importante: «Thus the concept organism evolves organically, without a break, from the general ontology of individual existence. Of every such existence it is true to say that as a modal determination it represents just one phase in the eternal unfolding of infinite substance and is thus never a terminal product in which the creative activity would come to rest. While a machine certainly is such a terminal product, *the modal wholes*, continuing their conative life in the shift of their own parts and in interchange with the larger whole, *are productive as much as produced*, or, as much «natura naturans» as «natura naturata» (subrayado nuestro) [39].

La posición de Jonas, en definitiva, parece ser la siguiente: la idea de «organismo», en la filosofía spinoziana, jugaría el papel de un puente entre la infinitud de la Substancia y la finitud de los modos, en general; mediante la concepción de la Naturaleza como un organismo, como una totalidad compuesta de individuos cuya significación individual es la de ser partes de esa totalidad. La *Natura naturans* se liga con la *Natura naturata*, por cuanto los «infinitos cambios» que aquella produciría, al insertarse en esa estructura global de la «forma de formas» en que la Naturaleza consistiría, son, a la vez, autónomos y están abiertos al «mundo»: componen un sistema autosuficiente, en términos del cual la infinita Substancia, productora, es *producida* por esos todos modales interconectados y, *en cuanto organismo*, *halla la fórmula de su unidad.* La disposición orgánica del reino de los modos hace posible la inteligiblidad de la Substancia «como un todo».

Ahora bien: ese es un nuevo intento de salvar el hiato entre la Substancia, como Materia ontológico-general, y los modos, como entidades ontológico-especiales. La «totalidad orgánica» a que Jonas alude no puede ser, en ningún caso, la «totalidad» de la Substancia *qua tale*, pues la Substancia *no es* una totalidad, orgánica o de otro tipo, y la «Naturaleza» de que hablan los textos invocados por Jonas (los mismos que hemos citado) es la Naturaleza «extensa», no la Naturaleza como Substancia. Pensar que la *realidad* de la Substancia se da *en sus modos* (y eso es lo que Jonas viene a decir cuando dice que estos son tan «productores» como «producidos»), por cuanto los modos constituyen el entramado mismo de formas que sería la Naturaleza en su conjunto, es algo

no lejano del tema del «Calvario del Espíritu»: la Substancia halla su infinitud en el cáliz del reino de los modos, a través de los cuales recobra su identidad. Pero esa tentación de ver a Spinoza como Hegel ya hemos visto en qué sentido debe ser rechazada: el concepto de Substancia no significa eso. Entonces, el valor que ese «pensamiento organicista» pueda poseer debe circunscribirse al ámbito ontológico-especial en que lo estamos considerando aquí (que posea valor, acaso, en otros ámbitos, asimismo ontológico-especiales, como el del mundo $M_2$ del pensamiento, es cosa de que nos ocuparemos más adelante). Por eso no podemos admitir la «consecuencia metafísica» de Jonas, pues significa un global malentendimiento de la filosofía de Spinoza, y una extrapolación del alcane del concepto de «organismo», en todo caso.

Ahora bien: sí cabe recoger, de Jonas o de insinuaciones anteriores de otros intérpretes, ese «carácter organicista», al parecer, en cuanto ceñido a la *realidad corpórea*. Dicho componente biologista se opondría significativamente al mecanicismo, y, en ese sentido, Spinoza se apartaría de Descartes tanto como adoptaría un tipo de pensamiento que, si inadecuado para fundar la consideración mecánica de la realidad, supondría un rudimento de consideración biológica muy interesante de cara a la historia de las ideas de esta última clase.

La asignación de ese carácter «biológico» al pensamiento de Spinoza en este punto se basaría, según parece, en el tipo de conceptos que emplea: una «totalidad estructurada», en cuya virtud las partes adquieren sentido (frente a la mera «acción mecánica» —por choque o contacto— de las partes). El *autosostenimiento* de ese «organismo» también parece ser considerado como una nota distintiva frente al simple mecanicismo, que Spinoza (a diferencia de Descartes) no habría adoptado.

Ahora bien: nos parece que el pensamiento de Spinoza en este punto no tiene por qué ser calificado de «biológico» ni «orgánico», como algo contradistinto de «mecánico». Vamos a dar en apoyo de esta afirmación una razón que nos parece muy importante: *el propio pensamiento mecanicista de su época —el propio pensamiento cartesiano— pudo haber proporcionado a Spinoza algún «modelo» inspirador de su doctrina de la «forma de formas» de la Etica*, de suerte que esta doctrina, aunque no se acogiese en concreto a una determinada hipótesis mecánica, no sería algo especialmente «biológico». En vista de esta razón (que vamos a desarrollar ahora) afirmaremos luego el carácter, no ya biológico ni mecánico, sino *ontológico* de la doctrina de Spinoza en estas cuestiones.

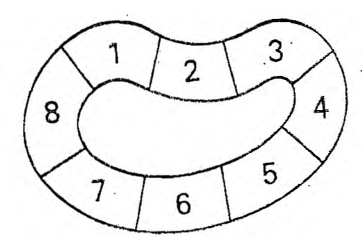
La filosofía mecánica cartesiana, bien conocida por Spinoza, e incluso reexpuesta por él en sus *PPhC*, incluía, entre sus temas, el de la *circularidad de todo movimiento*: es el fundamento mismo de la célebre teoría de los «torbellinos». En sus *PPhC*, Spinoza recoge la doctrina cartesiana, en la Def. IX de la parte II, conectada con el Axioma XXI de esa misma parte:

> *Def. IX.*—Por «círculo de cuerpos movidos» entendemos sólo lo que ocurre cuando el último cuerpo movido a causa del impulso de otro toca inmediatamente al primero de esos cuerpos: y ello

aunque la línea descrita por todos los cuerpos que simultáneamente se mueven bajo el impulso de un solo movimiento sea muy sinuosa.

Ax. XXI.—Si cuando el cuerpo 1 se mueve hacia el cuerpo 2 y lo empuja, el cuerpo 8, en virtud de ese impulso, se mueve hacia el 1, los cuerpos 1, 2, 3, etc., no pueden estar en línea recta, sino que todos, hasta el 8, componen un círculo completo [40].

Dichos textos son ilustrados con la figura siguiente:




Tales Def. IX y Ax. XXI son utilizados en el Corolario de la Prop. VIII de la misma parte:

*Prop. VIII.*—Cuando un cuerpo se pone en el lugar de otro, en el mismo instante del tiempo el lugar abandonado por él es ocupado por otro cuerpo que le toca inmediatamente (...).—*Corolario*: *En todo movimiento* (subr. nuestro, V. P.) hay un círculo completo de cuerpos que se mueven a la vez. *Demostración*: En el momento en que el cuerpo 1 ocupa el lugar de otro, pongamos el 3, y así sucesivamente (por la Prop. 7 de esta parte). Además, en el mismo instante en que 1 ocupa el lugar de 2, el lugar abandonado por el el cuerpo 1 debe ser ocupado por otro (por la Prop. 8 de esta parte), pongamos el 8, u otro que toque a 1 inmediatamente. Siendo esto así en virtud del solo impulso de otro cuerpo (por el Escolio anterior), que aquí se supone que es 1, todos estos cuerpos no pueden moverse en línea recta (por el Axioma 21), sino que (por la Def. 9), describen un círculo completo, q. e. d. [41].

Independientemente de la aceptación de los principios de la filosofía mecánica cartesiana que Spinoza haya podido mantener en su *Etica* (y ya sabemos que reprochaba à Descartes cosas muy importantes), lo que sin embargo, es por completo *seguro* es que Spinoza siguió conservando la creencia en el *horror vacui* de la Naturaleza extensa, esencial al *continuismo* cartesiano, y que Spinoza menciona como algo evidente en algún lugar de la *Etica*; por

ejemplo, en I, Prop. XV, Sch.[42]. Ahora bien, la *circularidad de todo movimiento* (esto es, la repercusión circular que todo movimiento, en principio rectilíneo en virtud de la inercia, posee inevitablemente) es precisamente la *consecuencia de ese «horror vacui»*, la consecuencia de que el mundo de la Extensión sea un *plenum*. En la medida en que la extensión es divisible (esto es, cuando se la considera modalmente, como un género especial de materialidad) sus partes deben «circular»; el conjunto de la naturaleza corpórea se nos aparece como un conjunto de movimientos circulares. De sobra es sabido cómo esa doctrina cartesiana configura su teoría «macro-mecanicista» de los «torbellinos». Spinoza no se pronuncia nunca sobre su aceptación o rechazo de esta teoría, en cuanto tal hipótesis física concreta, explicativa de los movimientos de los cuerpos, y especialmente a la macroescala de los astros. Sin embargo, que la ha conocido, y que formaba parte de su mundo intelectual (como del de todos los hombres instruidos de su época), no ofrece dudas. Pero la teoría de los torbellinos de Descartes —cosmovisión dominante en la época de Spinoza, y dominante *a pesar* de que hubieran sido ya suficientemente refutadas las leyes cartesianas del choque, y otros aspectos concretos de su mecánica[43]— ¿acaso no prefigura el propio *esquema* de la *forma de formas* spinoziana? Ciertamente, la concepción del sistema solar como «*torbellino de torbellinos*» significa algo semejante (al menos para la «imaginación»: pero por esa vía empieza el conocimiento): un círculo de círculos donde la unidad del conjunto se mantiene a través de la diversidad de los movimientos, mediante el ajuste de los mismos en una circularidad global que, a un tiempo, los determina y es determinada por ellos. Y que ese ajuste de piezas se «autosostenga» no ofrece dudas (aunque, en Descartes, la causa primera del movimiento sea, desde luego, Dios). Por lo demás, resulta casi incomprensible que se niegue a ciertas concepciones mecanicistas la posibilidad de haber dado origen a esa idea de «autorregulación» —por así decir, «circular»— cuando es en su seno donde surgen ideas como la de los «animales-máquinas», o en general, la de los «autómatas», o del *perpetuum mobile* (concepciones que N. Wiener, por poner un ejemplo eminente relacionado con estos temas, ha destacado como precedente de las ideas cibernéticas, que no solo estarían ya preludiadas, como Piaget parece querer, por las ideas biológicas[44]).

No parece, pues, absolutamente indispensable considerar a la naturaleza extensa como «animada», o como dotada de alguna suerte de «finalidad», o como «viva» en algún sentido, para que la idea de «forma de formas» que Spinoza le aplica pueda suscitarse. Pues esa idea podría suscitarse, efectivamente, dentro de una cosmovisión en principio mecanicista. Ciertamente, el cartesiano «torbellino de torbellinos», en cuanto aplicado al sistema solar[45], no puede decirse estrictamente que «dé cuenta» de *toda* la «realidad extensa»; pero tampoco hay razones para suponer, dentro del cartesianismo, que el comportamiento de la materia corpórea vaya a ser «distinto» en otros sistemas; de hecho, se ha observado, con notable agudeza, que la energía con que Descartes habría mantenido su teoría probablemente hubiera sido aún mayor (y ello habría suscitado, quizá, curiosos obstáculos adicionales al triunfo

por lo demás inevitable, de la doctrina de la gravitación universal), de haber tenido noticia de la existencia de las nebulosas «en espiral»... [46]. La presión que esa global cosmovisión debía ejercer sobre Spinoza apenas puede ser puesta en duda. Y, de hecho, su actitud favorable a cualquier explicación en términos de «*homogeneidad* de la materia», que salvase la diversidad en beneficio de una unidad sistemática —actitud manifestada ya, como vimos, desde la polémica sobre el nitro—, debió recibir un favorable impulso del cartesianismo.

Ahora bien: si es cierto que la idea de «forma de formas» podía venirle a Spinoza por *otra* vía que la de la consideración de los «organismos vivientes» (y, por ello, hablar de «biologismo» de su pensamiento, como algo radicalmente distinto de Descartes, no está, según creemos, muy justificado), también es cierto que Spinoza *no se comprometió*, en realidad, *con hipótesis física alguna*, *concreta*, de «explicación del universo exterior». A veces se ha hablado, incluso, de una especie de repugnancia de Spinoza hacia tales hipótesis concretas, que él hubiese considerado meras «ficciones imaginativas», en el peor sentido de la expresión [47]. Aunque hablar de «repugnancia» hacia esas hipótesis, por parte de Spinoza, pueda resultar exagerado [48], sí es cierto que el plano en que se mueven sus especulaciones acerca de la «realidad corpórea» ($M_1$), en la segunda parte de la *Etica*, difícilmente puede ser descrito como un nivel de hipótesis *físicas*, en el sentido «científico-positivo», «categorial», de la palabra. No se trataría, a nuestro modo de ver, tanto de una «teoría mecánica» (ni tampoco de una «teoría biológica») cuanto de un análisis de ciertos presupuestos más generales, previos a cualquier sistema de hipótesis físicas concretas, conforme a los cuales un cierto género de la realidad —la extensa— es *ontológicamente* concebido.

La posición que Spinoza asume, en este sentido, podríamos calificarla como un punto de vista «*estructural*», en cuanto que el «estructuralismo» se define como una posición precisamente *ontológica* que se establece por oposición, tanto a la ontología de tipo «*atomista*», como a la ontología de tipo «*holista*». Y es en este contexto donde —según creemos— su manera de entender la *Facies totius universi* cobra su peculiar significación filosófica. Lo que haría Spinoza, a través del desarrollo de su concepto de la *Facies* mediante la noción de «individuo compuesto» y de «forma de formas», sería dar una orientación general al problema de la consideración de la realidad física, orientación que tendría el sentido de rechazar un acercamiento «atomista» u «holístico» a la misma, y propugnar un acercamiento «estructural». Pero todo eso era una impostación genérica del problema; Spinoza *no* ofreció una concreta doctrina científica, aunque, al parecer, pensaba hacerlo en los últimos años de su vida [49], que, teniendo en cuenta esa orientación general, desarrollase en detalle sus concepciones acerca del mundo físico.

Que Spinoza ha criticado el punto de vista ontológico *atomista* parece bastante claro. Un texto puede servirnos aquí especialmente bien. Hablando de la inteligibilidad del cuerpo humano (que, no lo olvidemos, es un caso particular de «individuo compuesto») dice Spinoza:

> El alma no tiene de sí misma, ni de su cuerpo, un conocimiento adecuado, sino solo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas conforme al orden común de la naturaleza; esto es, cuantas veces es determinada externamente, a saber, según la presentación fortuita de las cosas, a considerar esto o aquello, y no cuantas veces es determinada internamente —es decir, en virtud de que considera varias cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones; pues cuantas veces está internamente dispuesta, de ese o de otro modo, entonces, como más adelante mostraré, es cuando considera las cosas clara y distintamente [50].

El entendimiento según la fortuita presentación de las cosas en el «orden común de la naturaleza» (esto es, en la percepción fragmentada y dispersa de la realidad) no es tal entendimiento: lo es el que aprecia *concordancias y oposiciones* (el que sabe que unas cosas están conectadas con otras, y con otras no).

Pero que haya criticado el punto de vista holista (la concepción de la naturaleza como un todo, dado como tal al margen de las partes que lo componen, al margen de su proceso de constitución, inteligible precisamente a partir de esas «partes») también es claro, aunque desde ciertas interpretaciones pueda pretenderse otra cosa. Por de pronto, ya hemos visto cómo, en el texto anterior, Spinoza habla, no solo de *convenientiae*, sino de *oppugnantiae* y *differentiae*: la trabazón de las partes en el todo (el todo ordenado) no es tal, sin embargo, que «*todo esté trabado con todo*» (la posición holista) sino que hay cosas que están trabadas precisamente con otras, y con otras no... En cualquier caso, la consideración de las partes de un todo en cuanto independientes del mismo siempre es *posible*: las cosas singulares poseen su esencia propia, con relativa independencia de su inserción en una totalidad. En el desarrollo de la Demostración de la Prop. XXIV de la parte II de la *Etica* señala Spinoza:

> Las partes componentes del Cuerpo humano *(pero ya hemos visto que el cuerpo humano es un «individuo compuesto más*, *V. P.)* no pertenecen a la esencia del cuerpo mismo, sino en cuanto que se comunican unas a otras sus movimientos según una cierta proporción (...), y no en cuanto que pueden considerarse como Individuos sin relación con el cuerpo humano. En efecto, las partes del cuerpo humano son individuos muy compuestos, cuyas partes (por el tema 4) pueden separarse del cuerpo humano, conservando este por completo su naturaleza y forma, y comunicar sus movimientos (ver Axioma 1, tras lema 3) a otros cuerpos según otra relación; así pues (por la Prop. 3 de esta parte), la idea o conocimiento de una parte cualquiera será en Dios, y esto (por la Prop. 9 de esta parte) en cuanto se le considere afectado por otra idea de cosa singular, *cosa singular que es anterior, en el orden de la naturaleza, a la parte misma...* [51].

La concepción de la realidad física como un conjunto de totalidades compuestas de partes no anula, en todo caso, la posibilidad de la consideración aislada de esas «partes», como «cosas singulares», *que son anteriores, en cuanto tales «cosas singulares», a su consideración como partes*. Por tanto, si conocer adecuadamente una totalidad implica conocerla en sus conexiones, como tal todo, ello no priva de «realidad» a sus partes, que la poseen con independencia de ese todo. Por eso decimos que la posición de Spinoza es mediadora en la oposición «holismo / atomismo»; su ontología sería, pues, una ontología «estructural» (en este dominio ontológico-*especial* a que estamos refiriéndonos): la posibilidad «estructuralista» inaugurada, como mediación entre holismo y atomismo, por Platón, en los clásicos textos de *El Sofista* [52].

Adoptar un punto de vista ontológico estructural, como el de Spinoza, no prejuzga acerca del tipo de organización que cada totalidad, en concreto, debe poseer; Spinoza ha tratado este asunto con absoluta generalidad: cada una de ellas depende de la conservación de *una cierta* proporción en el reposo y movimiento de las partes. Ofrece, eso sí, una vía para comprender el mantenimiento de la identidad del conjunto a través de las variaciones de las partes.

La última dificultad que la posición ontológica de Spinoza puede suscitar (desde el punto de vista de su coherencia interna), es esta: ¿cómo puede sostenerse la identidad, a través del cambio de sus partes, de una «totalidad» que, aunque meramente *extensa*, es sin embargo *infinita?* ¿No nos encontramos aquí, una vez más, con el problema de la imposibilidad de conmensurar partes de un «todo infinito» y, por tanto, con la imposibilidad de hablar, aunque sea por hipótesis, de tal «totalidad»?

En la célebre carta XII —a Meyer— sobre el Infinito, Spinoza había intentado resolver ese tipo de dificultades mediante el establecimiento de *clases de infinitud*. Esa carta debe tenerse siempre bien presente, pues Spinoza habla de «infinitud» en la *Etica* de tal modo que tiene que querer decir, forzosamente, cosas distintas (así, no podrá ser lo mismo la «infinitud» de la Substancia que la «infinitud» del Entendimiento, que es un modo), y, sin embargo, la *Etica* no contiene una teoría de la infinitud, por lo que la carta a Meyer debe ser considerada como el texto fundamental en este punto.

Lo que nos importa aquí, sobre todo, de dicha carta, es la afirmación spinoziana de que es posible concebir un infinito compuesto de partes (cuando, por ejemplo, la Extensión se considera «abstractamente», esto es, no «realmente», en cuanto atributo de la Substancia, pues entonces es indivisible), así como su otra afirmación según la cual *no* porque ciertas realidades extensas no puedan conmensurarse de acuerdo con número y medida *determinados* debe negarse el infinito *en acto* [53]. La *Facies totius universi*, de acuerdo con ello, sería el *actual* infinito de la Extensión («modo *infinito* mediato», la llama, como hemos visto), del cual no puede darse una medida o número ciertos, sin duda (porque no se conocen todas sus partes ni, por consiguiente, pueden cuantificarse la totalidad de sus relaciones); pero, en cambio, sí puede decirse de él que, en cualquier grado de amplitud que se le considere, esta consideración será *siempre* en términos de *proporción de reposo y movimiento*, de acuerdo

con la noción de Individuo compuesto que, por su misma naturaleza, es susceptible de una indefinida ampliación. Puesto que el modo mediato de la Extensión (la *Facies*) está, efectivamente, «mediado» por el modo inmediato (*Motus et quies*), esto es, puesto que, sea cual sea el sector de la *Facies* que se examine, siempre será decisiva para ese examen la consideración del movimiento y el reposo, y puesto que la noción de «individuo compuesto» permite ir considerando como inteligibles, con una inteligibilidad del mismo tipo, homogénea, los distintos niveles de complejidad de la realidad corpórea, desde la mínima complejidad hasta los mayores grados de ella (pues que el *modo de entenderle* es constante), la *Facies* infinita puede considerarse como *actualmente* dada en cuanto tal *Facies* (esto es, en cuanto tal *sistema del Mundo*), aunque no se conozcan actualmente todas las concretas (esto es, mensurables, cuantificables) relaciones entre sus partes. Porque lo que sí se conoce actualmente es, por así decirlo, la *clave general* de esas relaciones: serán todas ellas relaciones de reposo y movimiento. La ampliación de nuestro conocimiento de la realidad física, en cuanto tal realidad física, no nos reserva, pues, «sorpresas» en cuanto al modo más general de conocerla, que será siempre una reiteración del modo, en general, como la conocemos actualmente, en la medida en que la conocemos. Y por eso, porque no se trata de una realidad *absolutamente* infinita (la de la Substancia, que es insusceptible de división y, por tanto, de criterios de orden y regularidad en su conocimiento, porque sus notas no solo son cuantitativamente diversas, sino cualitativamente también), podemos decir que la conocemos «sistemáticamente» en cuanto infinita —ya que su infinitud es cualitativamente *homogénea*—, aunque no conozcamos todas sus partes. Naturalmente, ese modo de conocer es propio de la realidad corpórea; no es el conocimiento de *la* Realidad. Es el conocimiento de *un género* de la realidad ontológico-especial ($M_1$), orientado en un sentido *estructural* (no holista ni atomista), pero cuya ejecución detallada Spinoza no ha llevado a cabo, sino que solo lo ha representado en sus líneas directrices ontológicas.

El conocimiento de la *Facies* es, pues, en principio, *autónomo*, dotado de su propia legalidad. La creencia en un «orden del Mundo» es una creencia, por supuesto, esencialmente materialista (cuando ese «Mundo» *no agota* «la Realidad»), y precisamente porque el orden de lo corpóreo es homogéneo y «cerrado», cabe hablar de un «orden» en él. Para referirse al orden del cosmos corpóreo, Spinoza no necesita aludir para nada, ni a la Substancia, ni a otros posibles sistemas modales distintos, a los que ese orden pudiera «reducirse». Por lo demas, la ontología estructural que Spinoza instaura en este dominio de su Ontología especial, al negar el holismo tanto como el atomismo, afirma precisamente la posibilidad de un conocimiento científico de esa realidad: ni todo está en todo —lo que haría imposible el conocimiento— ni las cosas singulares —aunque poseen una relativa realidad independiente— están enteramente escindidas unas de otras. Spinoza no ha elaborado en detalle una ciencia física, pero su ontología estructural es enteramente fecunda como trasfondo adecuado de un conocimiento científico de esa realidad física, que no se pierde en la absoluta vaguedad de una indiscriminada «omnirrelación»,

ni se trocea infinitamente en incomposibles partes individuales. Este es el sentido más general, creemos, de los textos de Spinoza que se refieren a $M_1$; suponer que significan, meramente, una especie de «biologismo» es ignorar el nivel de especulación en que Spinoza se mueve: nivel que, sin determinarse a ser Mecánica ni Biología, establece, en todo caso, un programa de conocimiento progresivo de la realidad corpórea, donde la confianza en la regularidad de los procedimientos para aumentar nuestro conocimiento sobre ella (confianza que, seguramente, habría que vincular desde un punto de vista histórico a una implantación inevitable en el proyecto mecanicista cartesiano, al menos en cuanto a su aliento universalista), tiene la suficiente cautela, sin embargo, como para no prejuzgar sobre las concretas hipótesis utilizables ni, por consiguiente, sobre los resultados concretos. Pero es que Spinoza no está haciendo, propiamente, ciencia; lo cual no quiere decir, por supuesto, que no esté haciendo nada.

NOTAS

[1] «...eorum, quae immediate a Deo producta, et quae mediante aliqua modificatione infinita...» *(Ep.* LXIII, Geb. IV, p. 276).

[2] «Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolute infinitus; in Extensione autem motus et quies; secundi autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7, Lemmatis ante Prop. 14, p. 2» *(Ep.* LXIV, Geb. IV, p. 278).

[3] Cfr. *Eth.* I, Prop. XV, Sch. Recuérdese que, ya en el *Breve Tratado,* Spinoza decía que «los modos no pueden formar un atributo» (ver *supra,* cap. 3.º, n. 29).

[4] Eso es lo que expresa el Axioma I, *post* Prop. XIII, de la segunda parte de la *Etica:* «Omnia corpora vel moventur, vel quiescunt» *(Geb.* II, p. 97).

[5] Cfr. Lemas *post* Prop. XIII de la parte II de la *Etica.*

[6] Cfr. *Histoire générale des Sciences* (bajo la dirección de R. Taton), t. II, *La science moderne* (París, P. U. F., 1958), pp. 341-50. La expresión «engendrado por el sol», referida al nitro, es de N. Lefebvre *(ibidem,* p. 345).

[7] Según A. Rupert y Marie Boas Hall: *Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza* (en *Mélanges A. Koyré,* París, Hermann, 1964, vol. 2, pp. 241-256), p. 247.

[8] «Primo colligit ex suo experimento de redintegratione Nitri, Nitrum esse quid heterogeneum, constans ex partibus fixis, et volatilibus, cujus tamen natura (saltem quoad Phaenomena) valde differt a natura partium, ex quibus componitur, quamvis ex sola mera mixtura harum partium oriatur. Haec, inquam, conclusio, ut diceretur bona, videtur mihi adhuc requiri aliquod experimentum, quo ostendatur Spiritum Nitri non esse revera Nitrum...» *(Ep.* VI, Geb. IV, pp. 16-17).

[9] «Et fixum sal quod attinet, id nihil facere ad constituendam essentiam Nitri supponam; sed ipsum, ut foeces Nitri, considerabo...» *(Ep.* VI cit., p. 17).

[10] *Cit. supra* (nota 7).

[11] Cfr., por ejemplo, J. Jeans, *Historia de la física* (trad. esp., México, F. C. E., 1960, 2.ª ed.): «(la teoría de Descartes)... es la teoría de un filósofo más que la de un hombre de ciencia, estando basada en principios generales, contemplación y conjeturas, más bien que en la experimentación» (p. 210). «Este sistema» *(el de los torbellinos,* V. P.) «alcanzó una boga totalmente desproporcionada a sus méritos científicos» (p. 211). L. W. H. Hull *(Historia y filosofía de la ciencia,* trad. esp., Barcelona, Ariel, 1961) dice: «El exceso de confianza de Descartes en su propio talento y su consecuente ignorancia del trabajo de los demás le llevó a perder mucho tiempo...» (en el terre-

no de las teorías mecánicas V. P.), «se puso a explicar los movimientos de los cielos sin saber propiamente lo que tenía que explicar, puesto que no conocía a Kepler» (p. 198). H. Butterfield *(Los orígenes de la ciencia moderna,* trad. esp., Madrid, Taurus, 1958): «(A Descartes) ...le preocupaba mucho menos el establecer un hecho que el explicarlo; lo que perseguía era demostrar que, suponiendo que algo fuese efectivamente así, su sistema podía dar la explicación correspondiente...» (p. 164). Descartes es contemplado en oposición a Newton, siendo este el paradigma del espíritu científico. Sin poner, por supuesto, en tela de juicio la objetiva superioridad de la teoría de la gravitación universal sobre la de los torbellinos, conviene recordar, no obstante —a efectos de ese privilegio de la «pureza científica» que los historiadores anglosajones atribuyen a Newton frente a Descartes—, los indudables componentes metafísicos que en la génesis de la teoría newtoniana estaban presentes, y que condujeron a su rechazo obstinado por parte de los cartesianos, en razón de que introducía la «cualidad oculta» de la «atracción», lo que sería un prejuicio «animista» (Cfr., por ejemplo, Maupertuis; «Il a fallu plus d'un demi-siècle pour apprivoiser les Académies du continent avec l'attraction. Elle demeurait renfermée dans son île; ou, si elle passait la mer, elle ne paraissait que la reproduction d'un monstre qui venait d'être proscrit: on s'applaudissait tant d'avoir banni de la philosophie les qualités occultes, on avait tant de peur qu'elles revinssent, que tout ce qu'on croyait avoir avec elles la moindre ressemblance effrayait...» (Cit. por P. Brunet, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle,* París, A. Blanchard, 1931, I, p. 9); la crítica cartesiana a la idea de atracción no era la manifestación de un «prejuicio», sino de una efectiva actitud crítica. Cierto que Newton se defendió de esa acusación en su *Optica* (cfr. *Histoire gén. des sciences,* cit., p. 273); sin embargo, que los newtonianos ingleses de la primera época se hicieron merecedores de ella no parece tampoco muy dudoso: la idea de «fuerza» del sistema newtoniano, por oposición a la de «materia» del sistema cartesiano, les parecía revelar en Newton la presencia del espiritualismo, frente al materialismo; cfr. H. Metzger, *Atraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton,* París, Hermann, 1938, donde se habla del «dualismo teológico de la fuerza y la atracción» (p. 205), y se cita el texto de Berkeley —cita a su vez de San Agustín—: «la fuerza es al alma lo que la extensión es al cuerpo...» (p. 208).

[12] *Ob. cit.*, p. 250.

[13] *Ob. cit.*, p. 254.

[14] *Ob. cit.*, p. 255.

[15] «No doubt, if it was a weakness in Spinoza to evade Boyle's empiricism by hypotheses, it was no less one in Boyle to evade Spinoza's logical points...» (p. 256). Pero los autores han mantenido que saber si había *un* nitro o no era irrelevante (cfr. p. 253: «...the logician's questions 'Are the parts of a broken crystal of nitre no longer nitre' is clearly irrelevant»).

[16] Cfr. *Histoire des sciences,* t. II, p. 559 ss.; t. III, pp. 299 ss.

[17] Ciertamente Spinoza está enormemente lejos de la química moderna. Pero el proceso de «homogeneización» que la teoría atómica comportó desde Dalton está en su línea de pensamiento. La operatividad de la tabla de los elementos», de Mendeleiev, se apoya en esa homogeneidad.

[18] Sin contar con que el racionalista Spinoza, mejor o peor, *también* esperimentaba (cfr. la *Ep.* VI, cit., donde da cuenta de tales experiencias).

[19] «In sola hac consistentia particularum Spiritus Nitri, Nitri redintegratio consistit...» *(Ep.* VI, cit., Geb. IV, p. 19).

[20] «Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis a reliquis ita coerceantur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur» *(Geb.* II, pp. 99-100).

[21] Axioma III *(Geb.* II, p. 100): «...corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, *dura,* quorum autem partes secundum parvas, *mollia,* et

quorum denique partes inter se moventur, *fluida* vocabo». En la *Ep.* VI había afirmado: «...corpora, quae sunt in motu, nunquam aliis corporibus occurrant latissimis suis superficiebus..., etc.» *(Geb.* IV, p. 19). Por más que haya diferencias, la presión de las concepciones cartesianas sobre Spinoza, en materia de física, fue siempre intensa, incluso en el momento en que Spinoza piensa que debe rechazarlas.

[22] «Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, et simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam uti antea, absque ulla ejus formae mutatione» *(Geb.* II, p. 100).

[23] «*Lemma V.*—Si partes, Individuum componentes, majores, minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea, ad invicem motus, et quietis rationem servent, retinebit itidem Individuum suam naturam, ut antea, absque ulla formae mutatione.»

«*Lemma VI.*—Si corpora quaedam, Individuum componentia, motum, quem versus unam partem habent, aliam versus flectere cogantur, at ita, ut motus suos continuare possint, atque invicem eadam, qua antea, ratione communicare, retinebit itidem Individuum suam naturam, absque ulla formae mutatione.»

«*Lemma VII.*—Retinet praeterea Individuum, sic compositum, suam naturam, sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaeque pars motum suum retineat, eumque, uti antea, reliquis communicet» *(Geb.* II, pp. 100-101).

[24] «His itaque videmus, qua ratione Individuum compositum possit multis modis affici, ejus nihilominus natura servata. Atque hucusque Individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quae solo motu, et quiete, celeritate, et tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quos si jam aliud concipiamus, ex pluribus diversae naturae Individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici, reperiemus, ipsius nihilominus natura servata. Nam quandoquidem ejus unaquaeque pars ex pluribus corporibus est composita, poterit ergo *(per Lem. praeced.)* unaquaeque pars, absque ulla ipsius naturae mutatione jam tardius, jam celerius, moveri, et consequenter motus suos citius, vel tardius reliquis, communicare. Quod si praeterea tertium Individuorum genus, ex his secundis compositum, concipiamus, idem multis aliis modis affici posse, reperiemus, absque ulla formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione. Atque haec, si animus fuisset de corpore ex professo agere, prolixius explicare, et demonstrare debuissem» *(Geg.* II, pp. 101-102).

[25] Cfr., por ejemplo, J. Pouillon, *Un ensayo de definición* (en *Problemas del estructuralismo,* trad. esp. del núm. 246 de *Temps Modernes,* México, Siglo XXI, 1967), pp. 6 ss.

[26] Cfr. J. Piaget, *El estructuralismo,* trad. esp., Buenos Aires, Proteo, 1968, pp. 10 ss. La otra característica, en segunda aproximación, la de la «formalización» de la estructura, Piaget mismo reconoce ser «subsidiaria» (ver p. 11).

[27] *Ep.* LIX, Geb. IV, p. 268.

[28] *Ep.* XXVII; Geb. IV, pp. 160-1.

[29] Cfr. los *Postulados* que siguen al Lema VII, cit., de la parte II de la *Etica;* por ejemplo, el I: «Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae natuare) individuis, quorum unumquodque valde compositum ets» *(Geb.* II, p. 102).

[30] Como se infiere claramente del hecho de que la definición de «individuo compuesto», o las de dureza y fluidez, etc., que son *luego* utilizadas en los postulados citados en la nota anterior, vengan dadas *antes;* el «cuerpo humano» aparece así como un *caso particular* de «individuo compuesto»; que Spinoza le dedique especial atención se debe, sin duda, a que tiene interés a la hora de hablar del *Alma,* objeto de esa segunda parte de la *Etica.*

[31] V. Delbos: «Chez Spinoza, le tout dans l'individu s'impose en quelque mesure aux parties dont il est l'union; il a sa loi propre d'existence et de développement. Il rentre par là, semble-t-il, dans le système de Spinoza quelque chose de très analogue à

la finalité, non pas à cette finalité externe et transcendente qu'il a si vivement combattue, mais à cette finalité interne et immanente dont il n'a pas conçu la formule explicite, et qui pose dans l'individu le tout comme la raison des parties» *(Le spinozisme,* cit., p. 89). En virtud de eso, hay «...une subordination implicite, mais très certaine, du mécanisme à des principes qui le dominent, ou le spécifient» *(ibidem);* con esta afirmación estamos de acuerdo plenamente, pero a condición de que esos principios no se representen como los de una «finalidad organicista», tal como Delbos lo hace. A. Darbon considera que, en un mundo mecanicista, las nociones organicistas de Spinoza no pueden aplicarse: «Nous jugeons qu'un corps organisé forme un tout et que ses parties se subordonnent au tout. Mais en le faisant, nous appliquons des idées de forme et de finalité, dont le mécanisme cartésien et celui de Spinoza nous interdisent l'usage. Ce que caractérise le mécanisme, c'est d'expliquer le tout par les parties» *(Etudes spinozistes,* cit., p. 129). Spinoza contradice su mecanicismo, pues, al hablar del sistema del Mundo (la *Facies)* «a surtout en vue les corps vivants» (p. 130). Spinoza, si quiere dar a esa noción de «todo» una «dignidad ontológica», *reintroduce el finalismo* que había expulsado de su filosofía (p. 131)... Para Darbon, Spinoza «no habría entendido» ni su propia noción de «forma», ni el mecanicismo (p. 132).

[32] «In the constitution of *Natura naturata* (...) we have transcended mere 'organic' unity, which has too often been regarded as the high-water mark of intimate system, and thus has been applied indiscriminately wherever a unity which is more than mere simplicity, aggregation, or mechanical system, has been imputed. Organic beings are finite things bearing a certain relation to an environment; *hence infinite nature cannot be an organism» (Aeternitas,* cit., p. 298, nota 1). Hallett confunde, creemos, la «infinitud» de la Substancia *que tale* con la de un «sistema modal»; más adelante intentaremos explicar cómo sería posible un infinito *modal* sistemático (aunque —en eso convenimos con Hallett— no necesariamente «orgánico») en Spinoza. Por lo demás, ya H. H. Joachim había puesto en tela de juicio que la relación «todo-partes» fuera decisiva en Spinoza para explicar la Naturaleza, y sí la de *grados de perfección* (cfr. *A study of Ethics,* cit., pp. 108-11), opinión que no podemos compartir, en vista de los textos.

[33] En su obra *Spinoza,* Londres, Faber and Faber, 1951 (reimp., 1956); cfr. 75 ss.

[34] Hans Jonas, *Spinoza and the theory of Organism* (en *Journal of the History of Philosophy* —Berkeley—, 111 [1965], pp. 43-57).

[35] *Ob. cit.,* p. 44.

[36] *Ob. cit.,* p. 47.

[37] *Ob. cit.,* p. 47.

[38] *Ob. cit.,* p. 50.

[39] *Ob. cit.,* p. 51.

[40] «*Def. IX.*—Per 'Circulum corporum motorum» tantum intelligimus, cum ultimum corpus, quod propter impulsum alterius movetur, primum motorum immediate tangit: quamvis linea, quae ab omnibus corporibus simul per impulsum unius motus describitur, sit valde contorta.»

«*Ax. XXI.*—Si, cum corpus 1 movetur versus corpus 2, idque impellit, et corpus 8 ex hoc impulsu versus 1 moveatur, corpora 1, 2, 3, etc. non possunt esse in recta linea: sed omnia usque ad 8 integrum circulum componunt» *(Def.* IX, Geb. I, p. 183; Ax. XXI, Geb. I, p. 185).

[41] «*Prop. VIII.*— Cum corpus aliquod locum alterius ingreditur, eodem temporis momento locus ab eo derelictus ab alio corpore occupatur, quod ipsum immediate tangit (...) *Cor.* In omni motu integer Circulus corporum simul movetur. *Dem.* Eo tempore, quo corpus 1 ingreditur locum corporis 2, hoc corpus 2, in alterius locum, puta 3, debet ingredi, et sic porro (per Propos. 7 hujus): Deinde eodem temporis momento, quo corpus 1 locum corporis 2 ingrediebatur, locus, a corpore 1 derelictus, ab alio occupari debet (per Prop. 8 hujus), puta 8, aut aliud, quod ipsum 1 immediate tangit; quod cum fiat ex solo impulsu alterius corporis (per Scholium praeced.), quod hic supponitur esse 1, non possunt omnia haec corpora mota in eadem

recta linea esse (per Axiom. 21): sed (per Definit. 9) integrum circulum describunt, q. e. d.» *(Geb.* I, pp. 196 y 198).

[42] Spinoza dice que deben aceptar su tesis de la real indivisibilidad de la Sustancia extensa «...ii, qui negant, dari vacuum». Y añade algo más adelante: «Cum igitur vacuum in natura non detur (...) sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum...» *(Geb.* II, p. 59).

[43] La crítica a ciertos aspectos de la mecánica cartesiana no impidió la aceptación de sus tesis «mecanicistas» de conjunto, como la teoría de los torbellinos (para la distinción entre «mecánica» y «mecanicismo» en Descartes, ver *Hist. Gén. des Sciences,* cit., t. II, pp. 249 s.). Esto es claro en Malebranche, quien considera la doctrina de los torbellinos, no sólo como verdadera, sino como generalizable a todos los niveles de la realidad física (cfr. *Recherche de la vérité* —en *Oeuvres complètes,* ed. Robinet, París, Vrin, t. II [1963] y t. III [1964]—, pp. 326-38 y III, pp. 268-87), pese a considerar falsas las leyes cartesianas del choque. Malebranche publica la *Recherche* en 1674 y 1675: la doctrina de los torbellinos estaba enteramente viva en tiempo de Spinoza. Spinoza —que no podía ignorar, por ejemplo, la crítica de Huygens a las leyes del choque (presentada a la Royal Society en 1966: cfr. *Hist. gén. des sciences,* cit., II, p. 263)— había escrito en 1665, a Oldenburg, que consideraba falsa la sexta regla *(Ep.* XXXII, Geb. IV, p. 174); aunque en el *TThP* parezca confesar, de pasada, su adhesión a la «tercera ley de la naturaleza» de Descartes (ver *Principas,* II, 40: A.-T., IX-2, p. 86): «...quod omnia corpora, ubi in alia minora impingunt, tantum de suo motu ammittunt, quantum aliis communicant, lex est universalis omnium corporum, quae ex necessitate naturae sequitur...» (cap. IV, Geb. III, pp. 57-8). Claro que el reconocimiento de esta ley no implica estrictamente el de las reglas que la desarrollan. En todo caso, lo que sí puede decirse es que Spinoza estaba impregnado de las doctrinas cartesianas (cosmovisión ordinaria de su tiempo): y la teoría de los torbellinos era disociada, ya en esta época, de las críticas a los aspectos parciales de la mecánica de Descartes.

[44] N. Wiener: «...the clockwork automatom. This idea has played a very genuine and important role in the early history of modern philosophy, although we are pronc to ignore it» *(Cybernetics,* Cambridge [Mass.], Massachussetts Institute of Technology Press, 2.ª ed., 1965, p. 40). Es interesante que Wiener considere ese tipo de ideas como precedentes de la cibernética, lo que Piaget no parece hacer, situando más ese precedente en el terreno de la ciencia biológica (y *no* en el de la *Filosofía); cfr. Biología y conocimiento,* cit., esp. pp. 117 ss.: la causalidad lineal de la mecánica habría sido sustituida por la causalidad circular biológica, germen de la idea de «autorregulación». Pero esta idea sería —creemos— ontológica, y cultivada, entre otros casos, por el propio Spinoza, en su doctrina de la *Facies...* Cfr. el cuadro de precedentes de las ideas «cibernéticas» que ofrece A. Moles (en *Méthodologie vers une science de l'action,* París, Gauthier-Villars, 1964, p. 255), donde aparece Spinoza incluido, en nuestra opinión, en una línea incorrectamente interpretada: la del pensamiento sobre «organismos vivos».

[45] Cfr. *Principes* (A.-T., IX-2), III, 30-1 (pp. 115-6).

[46] L. W. Hull *(Historia y filosofía de la ciencia,* cit.) cita esta observación de Whitaker: «Es interesante pensar en lo que habría ocurrido si la estructura espiral de las nebulosas se hubiera descubierto antes del derrumbe de la teoría cartesiana de los torbellinos» (p. 231, nota).

[47] Appuhn, en sus Notas a los *PPhC* de Spinoza, dice: «D'une manière générale il avait l'esprit très peu enclin aux hypothèses et le procédé qui consiste à inventer des causes pour expliquer des effets donnés lui inspirait une sorte d'aversion», y cita *DIE,* 14 y 15 (de su traducción), así como KV, II, XXIX en apoyo de su tesis *(Oeuvres,* cit., I, pp. 432-3). Por eso, «...le développement d'une hypothèse cosmologique devait avoir pour lui fort peu d'attraits» (p. 432).

[48] Spinoza no ha rechazado la hipótesis de un modo tan tajante como supone Appuhn: el «tercer género del conocimiento» (del *DIE)* —o sea (cfr. *DIE,* Geb. II, p. 18) el que colige causas de efectos dados, por ejemplo— no es algo «desdeñable»,

aunque no sea «perfecto»; que Spinoza se interesó por cuestiones relacionadas con ese género de conocimiento lo prueba su correspondencia con Oldenburg (cartas XXVI, XXIX, XXXI, XXXIII...); péndulo, leyes del choque de los cuerpos, termómetros y telescopios, cometas, cuestiones anatómicas... son entre otras cosas, las materias comentadas en la correspondencia con el secretario de la Royal Society.

[49] Ver. *Ep.* LXXXIII, cit., *supra* (cap. III, n. 71).

[50] «...Mens nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum, et multilatam cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc, vell illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias, et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc, vel alio modo interne disponitur, tum res clare, et distincte contemplatur, ut infra ostendam» *(Eth.*, II. Prop. XXIX, Sch.; Geb. II, p. 114).

[51] «Partes, Corpus humanum componentes, ad essentiam ipsius Corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant (...) et non quatenus, ut Individua, absque relatione ad humanum Corpus considerari possunt. Sunt enim partes humani Corporis (per Post. 1) valde composita Individua, quorum partes (per Lem. 4) a Corpore humano, servata omnino ejusdem natura, et forma, segregari possunt, motusque suos (vide Axiom, 1 post Lem. 3) aliis corporibus alia ratione communicare; adeoque (per Prop. 3 hujus) cujuscunque partis idea, sive cognitio in Deo erit, et quidem (per Prop. 9 hujus), quatenus affectus consideratur alia idea rei singularis. quae res singularis ipsa parte, ordine naturae, prior est,...» *(Geb.* II, pp. 110-111).

[52] Cfr. «La triple posibilidad atomista, holista y 'estructural', en *El sofista* (trad. francesa, París, Belles Lettres, 1963, p. 361).

[53] «porro cum ex modo dictis satis pateat, nec Numerum, nec Mensuram, nec Tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt, posse esse infinitos: Nam alias Numerus non esset numerus, nec Mensura mensura, nec Tempus tempus. Hinc clare videre est, cur multi, qui haec tria cum rebus ipsis confundebeant, propterea quod veram rerum naturam ignorabant, Infinitum actu negarunt. Sed quam misere ratiocinati sint, judicent Mathematici...» *(Ep.* XII, cit., Geb. IV, pp. 58-9). Un infinito en acto es independiente de una medida «efectiva».

CAPITULO 5

# *Problema en torno al Segundo Género de materialidad especial en la ontología de Spinoza*

La exposición de lo que constituye, según nuestra interpretación, el Segundo Género de materialidad ($M_2$) en la Ontología especial spinoziana, difícilmente puede seguir un camino tan recto como el permitido por el primer género. La *Facies*, en cuanto «forma de formas», en cuanto «individuo compuesto», es una cosa muy clara. Pero la claridad del sistema modal de la Extensión no va acompañada, en la filosofía de Spinoza, por una exposición igualmente clara del sistema modal del Pensamiento. Incluso puede llegar a ponerse en duda que un tal sistema exista, a pesar de que la tesis spinoziana del «paralelismo» entre los órdenes de la Extensión y el Pensamiento parezca abonar la pretensión de encontrar un sistema modal del Pensamiento, como claramente se encuentra en el terreno de la Extensión.

No es necesario dar de la filosofía de Spinoza una interpretación idealista, para comprender que el Pensamiento ocupa en esa filosofía un lugar especial. Ese lugar, desde luego, no es el absolutamente decisivo que la escuela idealista de interpretación de Spinoza pretendió: «la» Realidad no es, para Spinoza, «Idea». Pero, en el tratamiento de la «realidad pensante», Spinoza entremezcló su propósito de exposición absolutamente *objetiva*, impersonal —una de las causas, por cierto, de la grandeza de la *Etica*— con el *reconocimiento* de la *subjetividad* en cuanto dimensión ontológica. De ahí una suerte de ambigüedad, que da pie, a veces, a la interpretación del orden del Pensamiento como un «producto subjetivo» (y, consiguientemente, a una versión idealista, aunque reducida al plano ontológico-especial), y, otras veces, a la desconsideración de la subjetividad, de la dimensión ontológica $M_2$, como si, en su afán de objetividad, Spinoza hubiera prescindido de ella, y hubiera intentado reducirla a un orden de esencias eternas absolutamente objetivado. La ambigüedad es posible porque ambas posibilidades *están* efectivamente presentes en la filosofía de Spinoza. Nosotros, en este capítulo, sin pretender agotar estos problemas (acaso los más intrincados de la exégesis spinoziana) sino solo esbozarlos, intentaremos dar una rápida interpretación que nos permita movernos de manera que la doctrina de los géneros de materialidad pueda

aplicarse al orden del Pensamiento. Pretendemos hacer ver que la dimensión $M_2$ no está ausente de Spinoza, si bien debe reconocerse que, cuando Spinoza ha hablado, en general, de «Pensamiento», *no siempre* está sobreentendiendo por eso el género $M_2$, ni mucho menos. En Spinoza habría un reconocimiento —a veces trabajoso, con vocabulario inadecuado, y acaso no excesivamente consciente— de los distintos géneros de materialidad que en el tema del «Pensamiento» están implicados. Y es que acaso el repertorio terminológico spinoziano no era instrumento todavía idóneo para recoger la problemática, tan en línea ya de la que sería más tarde propia del idealismo germánico, que Spinoza, luchando con esa terminología, estaba ya gestando, en ese terreno.

### 1) *«Pensamiento» en sentido «noemático» y «Pensamiento» en sentido «noético». Especificidad del pensamiento «humano», en Spinoza*

Como de sobra se sabe, Spinoza mantuvo la doctrina según la cual la «expresión» de la esencia divina a través del Pensamiento, o su expresión a través de la Extensión, son dos maneras de expresar lo mismo [1]. En ese sentido, a la variedad modal del sistema de la Extensión debería corresponder una variedad modal *paralela* en el orden del Pensamiento: cada cosa singular *extensa* debería tener su «pendant» *pensante*, por así decirlo. Por ello se dice, con frecuencia, que Spinoza ha sostenido, de algún modo la doctrina de la *pananimación* de la Naturaleza, al modo, por ejemplo, de un Bruno o, en general, siguiendo una corriente muy característica del pensamiento renacentista; la consideración «viviente» o «animada» de la realidad [2]. Desde este punto de vista, la atribución al *hombre* de «Alma» y «Cuerpo» no sería sino *un caso particular* más en que el conjunto de modos de la Extensión que integran el cuerpo humano corre paralelo al conjunto de modos del Pensamiento que integran el alma humana, como pasa —y en el mismo sentido en que eso pasa— en el resto de la Naturaleza.

Sin embargo, la cuestión no parece tan clara. Puede plantearse con una pregunta un poco cruda: ¿significa *lo mismo*, en Spinoza, «el hombre piensa» que, pongamos por caso, «un sistema planetario piensa»? Desde el punto de vista según el cual tanto el cuerpo humano como el conjunto de planetas son realidades corpóreas, que tienen su paralelo correlato pensante, parece que sí. Pero (completamente al margen de que eso pueda parecernos, o no, un disparate, ya que, disparatada o no, podría haber sido la «opinión» de Spinoza) creemos que Spinoza mismo no habría entendido esas dos expresiones —caso de que se las hubiera propuesto— como si se refiriesen a un mismo sentido de la palabra «pensar». Algún autor ha estimado que, en este punto, el pensamiento de Spinoza es completamente ambiguo e incoherente: debería haber hablado de los modos del Pensamiento con la misma prolijidad y detalle que de los modos de la Extensión, pero no lo ha hecho, y su sistema quedaría así del todo desequilibrado [3]. Pero creemos que hay indicios para sostener que Spinoza no pensó su sistema modal del Pensamiento en los términos, acaso

disparatados, que dan lugar a la igualdad de sentido de «el hombre piensa» y «el sistema planetario piensa».

Por de pronto —como ya hemos notado más arriba[4]— Spinoza ha establecido «Homo cogitat» como un *Axioma*; y eso parece doblemente significativo: en cuanto que, por una parte, el pensamiento humano *no se deduce* del atributo divino correspondiente, ni de otras realidades modales pensantes, y, por otra parte, en cuanto que Spinoza no ha establecido, del mismo modo *axiomático*, que *otras* entidades «piensen». Sería, sin duda, muy problemático apoyarse de una manera absolutamente *literal* en el carácter axiomático de «Homo cogitat», infiriendo, de la *independencia* que un axioma, en sentido formal, debe tener, la «independencia» de la humana *cogitatio* frente a otras *cogitationes* (si las hay) que no hubieran sido aludidas mediante un axioma; el argumento es tentador, sin duda, pero acaso no sería del todo fiel a la idea que Spinoza parece haberse hecho de los axiomas, idea que —según se ha sostenido con argumentos considerables— parece más bien la de verdades en sentido *material* que la de verdades en sentido estrictamente *formal*[5]. Sin embargo, aunque el argumento no pudiera mantenerse en términos estrictamente formales, siempre queda, más o menos «informalmente», el específico subrayado de «*Homo cogitat*» como un *hecho* que merece *consideración especial*. De las implicaciones de ese reconocimiento respecto de la «no deducción» del pensamiento humano ya dijimos algo en el cap. III (en cuanto a la distinción entre Materia ontológico-general y ontológico-especial, distinción sostenida por esa ausencia de deducción); digamos ahora que el otro aspecto significativo de esa mención axiomática (establecida *solo* para el hombre) es enteramente consecuente con otras manifestaciones similares de Spinoza. Sin duda, Spinoza ha considerado que, en cierto sentido, no solo «el hombre piensa», sino que *solo* el hombre piensa. Ha dejadoe ntender eso, sobre todo, en su correspondencia con Hugo Boxel (*Ep.* LI a LVI)[6], donde la creencia en «otros es píritus» que los humanos (Espectros, Lémures...) es enérgicamente rechazada, e incluso ridiculizada, por Spinoza. Sin duda, en sus respuestas a Boxel, Spinoza pone buen cuidado en decir que el ser «espíritu» no significa ningún privilegio, y que la realidad espiritual no expresa la esencia divina «mejor» que la extensa, por ejemplo[7]; insiste también en que esa realidad «espiritual» va unida a una realidad corpórea, y que no puede concebirse un «espíritu puro» independiente de toda corporeidad[8]; pero está claro, por otra parte, que cuando niega la realidad de los Espectros o Lémures, los niega como posibles realidad es espirituales que *se pareciesen* a los hombres; de hecho, irónicamente, pregunta a Boxel:

> Por último (...), y antes de que yo me explique más ampliamente respecto de esta materia, dime: ¿qué cosa son estos espectros o espíritus? ¿Son acaso niños, tontos o locos?[9].

Y, como considera evidente que *realizar funciones similares a las humanas solo puede darse poseyendo una forma corporal humana*, se burla también de la creencia en los espíritus, preguntándole a Boxel cómo es posible dudar (al

modo que duda su ingenuo interlocutor, a quien Spinoza en el fondo desprecia, como puede inferirse del tono de sus cartas) acerca del género masculino o femenino de dichos espíritus:

> Me asombra que quienes pudieron ver desnudos a los espíritus no echasen una ojeada a sus partes genitales, acaso por temor, o acaso por no conocer esa señal distintiva... [10].

(texto en el que Spinoza abandona, como lo hace significativamente alguna vez, su circunspección habitual para adoptar el tono —diríamos— «volteriano», enteramente «ilustrado», que es tan revelador de su más profunda actitud). Las ironías de Spinoza, en cualquier caso, mostrarían cómo considera abrumadoramente evidente —tan evidente que no puede ni empezar a ponerse en duda, salvo caer en el ridículo— que, de haber «espíritus», estos han de ser semejantes a los hombres; ahora bien, eso no puede ser, porque solo con *cuerpo humano* (recuérdese el célebre loro de Locke) [11] pueden venir incorporados comportamientos «espirituales»... como los hipotéticos comportamientos de los Espectros. No es que el hombre posea una «dignidad superior» por ser «espiritual» (pues lo «espiritual» *o «mental»* —Spinoza llama siempre al Alma humana, en la *Eticia*, *Mens*, no «Ánima»— no expresa mejor que lo corpóreo la esencia divina: el hombre es parte de la Naturaleza, y es ésta, y no aquél, quien es necesaria, en principio); pero, aunque no más «digno» —al menos en principio— el hombre sí es *peculiar*; pues, si no, ¿por qué negar que otros espíritus pudiesen *animar* otros sectores de la realidad?

Que el hombre «piense» es una realidad (una evidencia no deducida meramente de la «existencia de Pensamiento», en general, en la Naturaleza); y, además es también evidente que sólo a aquellas realidades corpóreas dotadas precisamente de la *forma humana* les acaece «pensar»... en algún sentido. Porque, en definitiva, cuando Spinoza habla de «pensar» en su obra, dice dos cosas distintas: o que *el hombre —o los hombres— piensan*, o que hay un pensamiento que tiene lugar *«en Dios»*. Nuestra tesis en este punto es que Spinoza está refiriéndose a *dos* géneros distintos: el pensamiento humano como realidad «$M_2$», y el «pensamiento» divino como realidad «$M_3$». Solo en este sentido suscribiríamos la vieja interpretación de Pollock, según la cual Spinoza cuenta el pensamiento «dos veces» [12]. Habría en Spinoza, la consideración de un «hecho de pensar» (una consideración *noética*, por así decir), junto a otra consideración de unas «objetividades de pensamiento» (una consideración *noemática)*. Desde la perspectiva noemática, pueden aparecer como objetividades de pensamiento, naturalmente, incluso aquellos hechos de pensamiento característicamente «humanos», pero no por ello estos son menos «reales». Incluso aunque se piense que el ideal del pensamiento humano es el de alcanzar la consideración «objetiva», «despersonalizada», «noemática» (que es, de algún modo, «ponerse en el punto de vista de Dios», en cuanto por *Dios* se entiendan, precisamente, esas objetividades de pensamiento [13]). Sin embargo, el pensamiento humano, incluido el no-ideal (el confuso, el afectado por las

pasiones, etc.) es una realidad tan necesaria, según Spinoza, que resulta imposible ponerla entre paréntesis, como si no existiera, porque existe. La dimensión «subjetiva» (incluso si por «subjetivo» se entiende «equivocado») es una *efectiva* dimensión de la realidad. La fecundidad histórica de estos planteamientos (que en Spinoza pueden parecer, a veces, meras yuxtaposiciones «contradictorias» de conceptos, en un sentido peyorativo) para ulteriores desarrollos «dialécticos» es evidente. Pero es que, además, esa dimensión «subjetiva» no es expuesta por Spinoza *solo* como ceñida a la pura subjetividad individual: a esto nos referiremos algo más adelante. Ahora vamos a aludir un poco más en detalle a esa doble manera, «noética» y «noemática», de considerar el Pensamiento.

### 2) *El orden «noemático» del Pensamiento.—Pensamiento «en Dios»: «intellectus absolute infinitus»; «Pananimación» como orden noemático*

Spinoza afirma (en *Eth.* II, Prop. III, por ejemplo) que *en Dios* se dan ideas; en *Eth.* II, Prop. I afirma ser Dios una cosa pensante; y, en I, Prop. XVI, que se siguen en la Naturaleza, de una manera *necesaria*, una infinidad de cosas de infinidad de modos, «esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito» [14]. Como ya hemos visto, «darse ideas» en Dios significa la alusión al Entendimiento infinito (lo cual impide la consideración de Dios como ser «pensante» en general —en cuanto Substancia— ya que el Entendimiento infinito es un modo) [15].

Ahora bien, ¿cuál es la significación de ese *Intellectus absolute infinitus*, al que Spinoza alude como a un modo universal inmediato del atributo del Pensamiento? (Véase cuadro, *supra*, p. 118.) Dada la doctrina del paralelismo entre el orden de la Extensión y el orden del Pensamiento, la interpretación más plausible, y que recogería la coherencia sistemática de Spinoza en este punto, sería la de considerar al *Intellectus absolute infinitus* como «pendant» del *otro* modo universal inmediato, correspondiente a la Extensión: *Motus et quies*. Innumerables veces se ha insistido en que toda esta temática es la más oscura de la filosofía spinoziana; sobre todo, cuando quiere mantenerse la coherencia del «paralelismo» (pues, como se sabe, Spinoza no ha hablado expresamente de un «modo infinito mediato» para el orden modal del Pensamiento) [17], y cuando quiere ponerse en relación la regularidad del orden modadel Pensamiento con la especificidad del pensamiento *humano* (que es el prol blema que inmediatamente nos ocupa). Que el paralelismo deba ser mantenido, aunque, para su ejecución concreta, se precisa —en ausencia de mayores precisiones del propio Spinoza— adoptar una actitud «interpretativa», es algo que viene siendo ampliamente reconocido, aunque el proyecto choca con grandes dificultades. A. Rivaud llegó a sostener, incluso, que la consideración *sistemática paralela* de los órdenes modales de la Extensión y el Pensamiento era algo decisivo en la filosofía de Spinoza, desde el momento en que significaría una solución a los inconvenientes de la teoría cartesiana de la

*esencia*[18]. H. H. Joachim estimó que el *Intellectus absolute infinitus* juega, en el Pensamiento, un papel perfectamente paralelo al del *Motus et quies* en la Extensión, a saber: así como «movimiento y reposo» es la característica más universal de todo lo corpóreo, así el *entendimiento (intellectus)* es la característica más general de todo el orden del Pensamiento, y no, por ejemplo, la *voluntas, cupiditas...* u otros «modi cogitandi»[19]. Como *toda* la realidad corpórea posee un correlato pensante, puede decir Spinoza que todas las cosas caen bajo el Entendimiento infinito, y de ahí la tesis de la pananimación. Todas las cosas, en diversos grados, están «animadas» (cfr. *Eth.* II, Prop. XIII, Sch.); todas esas «almas» son susceptibles de inserción en el Entendimiento infinito, de su consideración «en -Dios». De todas las cosas hay *ideas en Dios.*

Ahora bien, ¿cabe propiamente hablar de «pananimación»? V. Delbos —entre otros— había notado ya que «pensamiento en Dios» viene a querer decir, en Spinoza, «pensamiento *en-sí*», pero *no* «*para-sí*»[20]. «En Dios hay ideas de todas las cosas» vendría a significar, desde esa perspectiva, que «hay esencias de todas las cosas»; y ello, claro está, con independencia de que esas esencias sean *actualmente* «pensadas» por nadie. Se trata de la inteligibilidad objetiva de la realidad, de su carácter *racional*; no se está hablando de «espíritus» que «animen» a las cosas, sino de «esencias inteligibles». De este carácter «noemático» son indicio, creemos, textos como el que sigue:

> La idea de una cosa singular existente en acto tiene por causa a Dios, no en cuanto Dios es infinito, sino en cuanto se le considera afectado por otra idea de una cosa singular existente en acto, de la cual Dios es causa, a su vez, en cuanto está afectado por una tercera idea, y así hasta el infinito[21].

El texto nos manifiesta, no ya solo que Dios no «tiene ideas» como infinito —como Substancia—, sino que el carácter de esa «posesión de ideas» se refiere a un orden *objetivo de las ideas mismas*: Dios es «causa» de la idea, no en cuanto que la «produzca» aisladamente, sino en cuanto esta idea está encadenada a otras en un *orden universal* del Pensamiento. En el ya citado Escolio de la Prop. XIII de la segunda parte, Spinoza señala claramente hacia esa consideración de las ideas cuando dice:

> Sin embargo, tampoco podemos negar que las ideas *(y aquí habla de las ideas en general, no de las del alma humana, V. P.)* difieren entre sí como los objetos mismos, y una es más importante que otra y contiene más realidad, según que el objeto de una es más importante y contiene más realidad que el objeto de otra...[22].

Como se ve, las ideas funcionan, en su paralelismo con los objetos *de* que son ideas, no como «productos del pensamiento», sino como las estructuras ideales que reproducen, en el nivel esencial, *lo que los objetos son*: un «orden de esencias» (diríamos acaso de «formas», si tal término no pudiera conllevar, en virtud de su tradición, un carácter de «unión con la *materia*»

que no recoge la sepración introducida por Spinoza en su paralelismo, donde dichas «formas», en todo caso, no «animan» —en un sentido espiritualista— a la *materia)* [23], orden de esencias que representa la *realidad inteligible, en-sí*, la «racionalidad objetiva» de la realidad, y no «productos mentales» de una mente «pensante» (en un sentido subjetivo). Este es el modo de ser las ideas «en Dios»; por tanto, la expresión spinoziana «Omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt» (referida a los individuos, simples o compuestos) [24] no debe ser tomada como si esas almas fuesen «espíritus» pensantes *(solo* el hombre «piensa», *en ese sentido)*. Lo único que, según todos los indicios, puede querer decir eso es que «todas las cosas individualizadas, con mayor o menor complejidad, poseen una esencia inteligible», y ese sería el sentido del *Intellectus absolute infinitus*: todo el orden de lo «pensante» está compuesto, en definitiva, de *ideas*, de entidades *inteligibles. Todo lo real* (y por «real» debe entenderse —de eso hablaremos en el cap. VI— *no solo* ya lo «extenso», sino también lo «pensante *no intelectual*»: lo volitivo, lo confuso...) *es racional* (aunque, desde luego, no en el ámbito de la Substancia, sino en el ontológico-especial, el de los modos).

Este que estamos llamando «carácter noemático» del Pensamiento se extiende también al Cuerpo y al Alma humanos que son, asimismo, *en Dios*, susceptibles de esa consideración en-sí. En este sentido, tanto el hombre como un sistema planetario (individuos compuestos ambos) son entidades inteligibles en Dios, esto es, poseen su peculiar estructura racional considerable como una «idea» o esencia; desde el punto de vista de su condición de modos de la realidad, ninguno tiene un privilegio especial, y la distinción entre ellos, en todo caso —como Spinoza apunta en el tantas veces citado Escolio de la Prop. XIII— se da en función de su mayor o menor complejidad de relaciones [25]. Desde este punto de vista, el escándalo de algunos autores ante el escaso aprecio que Spinoza haría de la «individualidad» (la *humana)*, al poner en el mismo plano a un hombre y a un conjunto de cuerpos, sería, en todo caso, un escándalo —acaso no muy justificado desde una posición materialista— ante la negativa de Spinoza a hacer girar la realidad en torno al hombre: un escándalo ante la *crítica al antropomorfismo* (al *formalismo* de la hipóstasis de $M_2$); la «realidad en-sí» está en estructuras objetivas, no en los pensamientos humanos (aunque estos no sean «apariencias» meramente, sino también «realidades», a su vez) [26]. La conexión cuerpo-alma, y el «pensamiento humano», forman parte del mundo de las esencias *sub specie aeternitatis* (A. Darbon ha señalado cómo esa consideración, en la *Parte V* de la *Etica*, es distinta de la consideración de la *Parte II*, donde Alma y Cuerpo serían vistos en su duración actual, en la temporalidad... [27]).

Ahora bien: esta consideración «noemática» del orden del Pensamiento no ejecuta la perspectiva del Segundo Género de Materialidad cuyo reconocimiento por parte de la filosofía de Spinoza nos cumple examinar en este capítulo. Como fácilmente se comprende, pertenece más bien al género $M_3$ que al $M_2$. Por otra parte, esa visión del Pensamiento es, seguramente, la que Spinoza más claramente ofrece; hasta el punto de que parece responder mejor

que ninguna otra al carácter «objetivador», «despersonalizador», de su filosofía. Aceptar esa interpretación del Pensamiento, en Spinoza, no es nada dificultoso. Resulta *más difícil*, en cambio, aludir, precisamente, a la dimensión $M_2$. Eso es lo que vamos a intentar hacer a partir de este momento; pero estas aclaraciones previas eran, sin duda, indispensables, al objeto de distinguir adecuadamente distintos niveles en el tratamiento spinozista del «Pensamiento».

3) *La consideración «noética» del Pensamiento, en Spinoza.—El hombre como realidad pensante.*

Ya hemos intentado apuntar cómo la consideración separada («Homo cogitat») del pensamiento humano, así como el rechazo de otros «espíritus» por parte de Spinoza (cartas a Boxel) podrían empezar a justificar la consideración que aquí estamos llamando «noética» del Pensamiento, en su obra. Vamos a intentar justificarla ahora un poco más en detalle.

Antes de nada, es preciso eliminar la posible objeción consistente en interpretar la afirmación del Alma humana como «*autómata espiritual*» en el sentido de un «reduccionismo» del «pensamiento humano» a entidades del género $M_3$: a un orden de esencias que serían *la realidad* auténtica de los «pensamientos-apariencias». El texto es conocido:

> Hemos mostrado que la idea verdadera es simple, o compuesta de ideas simples, tal como la que explica cómo y por qué algo es o se produce, y que se siguen efectos objetivos en el alma proporнados a la esencia formal del objeto mismo; ello no difiere de lo que los antiguos dijeron, a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, salvo que ellos nunca, que yo sepa, pensaron, como aquí nosotros, *que el alma actúa según ciertas leyes, y como si fuese un autómata espiritual* [28].

Fijémonos en que Spinoza trae a colación esa descripción del alma como «autómata espiritual» en el momento mismo en que habla, en el *DIE*, de las cualidades y efectos de la idea *verdadera*, con lo que, ciertamente, ese carácter «activo» del conocimiento verdadero —frente a la «pasividad» del alma que conoce solo por «imaginación»— carácter activo al que Spinoza se refiere a veces, y que algunos han destacado como una novedad del *DIE* frente al *KV*, y como la base misma que posibilita la «liberación» del alma de sus pasiones, parece no estar demasiado claro [29]. Por lo demás, a ese «automatismo», o a algo semejante, alude Spinoza también en la *Etica* cuando nos dice que es la *misma necesidad* la que preside, en el alma humana, el encadenamiento de las ideas *adecuadas* que el de las *confusas* [30]; la razón de todo ello podría hallarse en que el alma humana es «parte de un ser pensante» (como Spinoza afirma en *Eth*. II, Prop. XI, Cor.) [31]: esto es, en que no posee ningún privilegio

frente a otras partes del sistema modal del Pensamiento, y, por consiguiente, el alma humana no es nada «especial»; su «pensamiento» sería una parte más del «orden noemático» del Pensamiento. Dicho en otros términos, su «pensamiento» no sería, propiamente, «pensado» por ella, que *no sería* sujeto activo —sino «autómata», puro «efecto» de causas que la desbordan, según esa «ley determinada» que produce el automatismo y en la que el autómata nada «produce».

Ahora bien: si ya hemos visto que esa consideración del pensamiento humano es *posible*, intentaremos hacer ver que no es la *única* consideración *posible*. Hay otra célebre expresión de Spinoza que, indudablemente, hace referencia a un modo de «tener ideas» —no ya «en Dios»— expresado en términos, precisamente, de $M_2$; aparece en este texto:

> Pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera encierra la certeza suma; y pues tener una idea verdadera no significa otra cosa que conocer algo de un modo acabado u óptimo, y nadie, ciertamente, puede dudar de esta cosa *a no ser que crea que la idea es algo mudo como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo...* [32].

La expresión según la cual una idea, precisamente en cuanto poseída por un entendimiento *humano* (Spinoza está hablando de la evidencia *de un sujeto pensante*: «*quis scire potest?*»... dice, más adelante, en el mismo contexto), «no es algo mudo como una pintura», nos parece especialmente significativa. La idea no es algo «mudo» como una pintura porque va acompañada de la evidencia: del *sentimiento interno* de posesión de la misma; la idea «habla» *a alguien* y ese alguien ya no es el *impersonal* «Intellectus absolute infinitus», sino que es un sujeto donde la idea aparece dada *para-él*, donde el conocimiento promueve la resonancia de un afecto: la convicción, en este caso. Las ideas —como dice Spinoza en el Escolio de la Prop. XLIX de la misma parte— «envuelven una afirmación o una negación», una adhesión o un rechazo [33]; ¿qué sentido tendría decir que las ideas «en Dios» envuelven una adhesión o un rechazo? Las ideas, en el orden del *Intellectus infinitus*, no son «aceptadas» ni «rechazadas»: *son*, simplemente, y, en ese orden, las propias «aceptaciones» o «rechazos» ocupan su puesto, necesariamente determinado según leyes eternas. La «aceptación» o «rechazo», como tales, solo pueden poseer realidad en una consideración del Pensamiento «no noemática», sino «noética»: en el *proceso de pensar* que ocurre en una conciencia que interioriza las ideas, y donde estas aparecen como significando algo «para» esa interioridad [34].

Pero donde el pensamiento de Spinoza, en estas cuestiones, creemos que se revela con mayor claridad es en algún fragmento de la parte III de la *Etica*, donde ambos aspectos («noemático» y «noético») de la realidad «pensante» aparecen muy claramente delimitados. Ciertamente, podría pensarse que es algo extraño que no vinculemos la realidad $M_2$, que aquí pretendemos poner

a la luz, con la simple existencia de las pasiones humanas, o los «afectos» en general. Eso no puede hacerse, sin embargo, sin puntualizaciones: no es algo tan evidente como expresivo de $M_2$. Y ello, por cuanto las pasiones o los afectos pueden ser concebidos, a su vez, como «objetivados», como partes de un sistema de realidades que, si incluyen al «hombre», lo incluyen únicamente como un resultado, como un efecto, y las pasiones no se conciben como interiorizadas, sino como realidades de algún modo «impersonales» ellas mismas, «distanciadamente» contempladas en la objetivación del orden geométrico. Sin embargo, dentro de la parte III de la *Etica*, cabe hablar —creemos— de un claro paso de la consideración $M_3$ a la consideración $M_2$ de esas realidades.

En las Props. VI y VII, Spinoza se refiere al *conatus*, al «esfuerzo por perseverar en el ser», como algo característico de la *esencia* de *cualquier cosa* [35]; en este sentido general, la noción de «conatus» no supone —en cuanto que no es sino expresión del principio de identificación de la «esencia» con la «potencia» [36]— la noción de «interioridad»; el *conatus*, en este plano, no es más «subjetivo» de lo que pueda serlo el principio de la inercia [37], en cuanto ley ($M_3$) que se refiere a una explicación *inmanentista* de la «actividad» de la realidad, que *solo* niega la «exterioridad» de una trascendencia, como «causa del movimiento», pero que no afirma la «interioridad» como género $M_2$ [38]. Ahora bien, cuando Spinoza traspasa ese concepto al Alma humana, la objetividad del *conatus* —sin desaparecer, y en esa medida el hombre es una parte más de la Naturaleza— ve añadida una consideración subjetiva; así en la Prop. IX de esa misma parte, Spinoza dice que

> El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto tiene ideas confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, *y es consciente de este esfuerzo suyo* [39].

Esta «consciencia de su propio esfuerzo» es, para Spinoza, el Apetito mismo, o el *Deseo*, en cuanto afecto *típicamente humano*:

> Este esfuerzo (...) se llama *apetito*, *que no es*, *pues*, *otra cosa que la esencia misma del hombre* (...) Además, no hay diferencia alguna entre el apetito y el deseo, a no ser que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito y, por ello, puede definirse así: «Deseo es el apetito con conciencia de sí mismo» [40].

Y, más adelante, en la primera definición de los Afectos, Spinoza caracterizará al Deseo como «*la esencia misma del hombre*»; y, en la Explicación de dicha Definición hará la siguiente aclaración luminosa:

> Hubiera podido decir que el Deseo es la esencia misma del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo;

*pero de una tal definición no se seguiría que el alma pueda ser consciente de su deseo o apetito...*[41].

Efectivamente, «tenga o no tenga conciencia el hombre de su apetito, ese apetito permanece el mismo»[42], ya que el apetito, por supuesto, es una realidad objetiva independiente de la conciencia (forma parte del orden *noemático* de los modos); pero, *precisamente* porque hay una específica dimensión «humana» —la cual debe recoger Spinoza como un hecho, *también*— en la cual al apetito se «interioriza», se «hace consciente», *necesita* dar una definición que exprese esa consciencia... El reconocimiento de la dimensión $M_2$, nos parece, no puede estar más claro[43].

Desde luego, ese reconocimiento de la dimensión ontológica $M_2$ no entraña la afirmación de la «espiritualidad» de la Mente humana. Sumamente significativa sería, en ese sentido, la progresiva utilización, por parte de Spinoza, de la palabra «*Mens*» para referirse a ella, en lugar de la palabra «*Anima*», como ha señalado E. Giancotti-Boscherini en un cuidadoso estudio[44].

Se plantea, por otra parte, el problema de que la especificidad del Alma humana está íntimamente vinculada por Spinoza a la especificidad del Cuerpo humano. Ahora bien, la especificidad del Cuerpo humano, su «singularidad individual» como tal Cuerpo, dependería solo —desde el punto de vista de la Extensión— de la específica proporción entre los movimientos de sus partes, e incluiría, por tanto, su inserción sistemática en el conjunto de la Naturaleza extensa, conforme al global proyecto de la *Facies*, a que nos hemos referido en el capítulo anterior. Esto suscita, sin duda, una nueva dificultad (dentro del cúmulo de dificultades a que el incompleto tratamiento de estas cuestiones por parte de Spinoza conduce): si, como sistema «noemático» —en el sentido dicho— el orden del Pensamiento puede ofrecerse como «paralelo» al de la Extensión (en cuanto sistema de «formas» de lo corpóreo, de estructuras inteligibles que son una duplicación de lo corpóreo), ¿qué puesto puede tener el pensamiento humano, en ese «sistema modal de lo pensante»? Esa «conciencia», que en el plano del alma humana aparece en cuanto interioridad reconocida como tal (como ideas acompañadas de aceptación o rechazo, como «apetito consciente»...), ¿sólo admite una representación *sistemática* cuando pierde ese carácter de interioridad, y pasa a ser de nuevo el conjunto de ideas «mudas como una pintura», dadas en la impersonalidad del Entendimiento absolutamente infinito?

Nuestra pregunta, aquí, significa lo siguiente: la dimensión $M_2$ ¿ha sido reconocida por Spinoza de algún otro modo que como interioridad individual, como lo «personal e intrasferible» de una experiencia individual? De momento sabemos que, si bien es cierto que el pensamiento humano es, también él, una parte de un orden de esencias ideales ($M_3$), que poseen independencia respecto de ese «pensamiento humano» (no son «producidas por él»), también es cierto que, en algún sentido, el pensamiento humano tampoco se «reduce» a $M_3$: que «*homo cogitat*» significa algo específico frente a la *Cogitatio in Deo*. Ahora bien, supuesto que es imposible, dentro del spinozismo, la «sustancia-

lización» del hombre como una «realidad separada», pues el hombre no es una substancia [45], y está constituido por modos de la Extensión y modos del Pensamiento —*únicas* realidades conocidas—, parece que *solo cabe abordar esta especial realidad del pensamiento humano como una especial manifestación del sistema modal del Pensamiento.* Pero, en cuanto «pendant» *pensante* de una cierta organización corpórea (el cuerpo humano), la realidad del pensamiento humano se reduce a ser «idea del cuerpo» —dada como tal «en Dios»—; si, además, hablamos de él en términos de «conciencia» —de *conatus* consciente—, tenemos entonces que explicar *también* esa «consciencia» *en términos del propio sistema modal del Pensamiento*, porque, al fin y al cabo, no puede ser otra cosa, ya que «Extensión» no es, y otro tipo de realidad no lo conocemos (solo sabemos de otras realidades que, de haberlas, estarán ordenadas) [46]. *Pero ese sistema modal del Pensamiento no contiene, en cuanto tal, la «conciencia».* ¿Cómo salir de este, al parecer, permanente círculo, al que, de algún modo, hay que buscar una salida, pues que está *reconocida* la específica realidad de $M_2$? Esta temática ha sido, desde siempre, la desesperación de los intérpretes de Spinoza.

Surge inmediatamente la tentación de afirmar que, para Spinoza, es *en el hombre donde Dios (la realidad) toma conciencia de sí.* Aunque esta interpretación, entendida en términos absolutos, fuera frecuentemente objetada en el pasado [47], puede decirse que, en los últimos tiempos, hay toda una corriente interpretativa —especialmente francesa— que tiende a afiarmar algo más o menos parecido; que tiende, en definitiva, a «privilegiar» la posición del pensamiento humano como si, con él, Spinoza hubiera tocado el tema de la *libertad*, el tema del «*Espíritu*» frente a la «Naturaleza»; ciertamente, estas anticipaciones de la temática idealista germánica no poseerían exactamente el sentido de decir que «Dios se autoconcibe por el hombre», así en general, pues, efectivamente, esta «autoconciencia», de haberla, se produce, no en el nivel de la Substancia (de la «Idea»), sino en el plano ontológico-*especial* del «Pensamiento»... Pero, en todo caso, Spinoza habría reconocido, en su sistema, un puesto a esos temas, lo que, de algún modo —desde esas posiciones interpretativas— significaría también el reconocimiento de un puesto para la *Historia*, pese a todo lo que en el pasado se hubiera dicho acerca de la intrínseca «ahistoricidad» del pensamiento de Spinoza, ligada con el punto de vista «eterno» en el que preferiría colocarse, etc. [48].

A continuación vamos a examinar esta problemática, que es la problemática misma de $M_2$ a que estamos refiriéndonos. Pero no debemos perder de vista las dificultades de partida, que hemos expuesto en todo su aspecto «contradictorio» o paradójico para no olvidar las referencias internas de la terminología spinoziana con las que forzosamente tenemos que conectar (ya que, aunque sean «incompletos», no podemos prescindir de los textos). Spinoza ha vedado la consideración «substancial» del hombre: por esa vía, pues, no puede reconstituirse la especificidad del pensamiento humano. Este consta de *modos del Pensamiento*, y esos modos han sido declarados «paralelos» a los de la Extensión... Siguiendo literalmente esta vía, un «sistema» de los modos del Pensamiento, en lo que toca a los *pensamientos humanos*,

habría de consistir (puesto que es *paralelo* al sistema de *cuerpos humanos*, y estos forman parte de la *Facies*, o sea, de un conjunto de acciones *físicas)* en algo muy similar, por ejemplo, a lo que Winiarski llamó (de un modo que hoy suena curiosamente extravagante, acaso) la *Mecánica social*: la consideración de la legalidad inteligible de un conjunto de cuerpos humanos (una sociedad) en términos de legalidad *mecánica*; como si el «hecho social» se redujese al «hecho mecánico» del sistema de los cuerpos [49]. En este sentido, sí que un «conjunto de cuerpos humanos» sería literalmente lo mismo que un «conjunto de planetas»: sus esencias inteligibles se moverían en los marcos de un *mismo* tipo de inteligibilidad. Pero reconocer la especificidad de $M_2$ (y Spinoza la reconoce) tiene que conllevar *otra* manera de concebir la «unión de las Almas humanas». La única manera de exponer esa concepción, de modo que se intente —por lo menos— salvar la coherencia de las categorías spinozistas, consiste en *partir del propio sistema modal del Pensamiento*, según Spinoza, y *deducir* de algún modo, a partir de él, la*si gnificación de lae specificidad del pensamiento humano*, y la instauración por Spinoza de aquella temática de la conciencia. Puesto que el sistema modal del pensamiento como un todo *no es, él mismo, «consciente»* —según hemos visto— es preciso ver de qué recursos técnicos filosóficos puede servirse Spinoza para *hacer surgir la conciencia en su interior*, sin olvidar que no puede renunciar al mantenimiento del «paralelismo» con el mundo de la Extensión... El problema ha sido declarado muchas veces insoluble, y el pensamiento de Spinoza en este punto, definitivamente confuso y extraviado. Sin embargo, vamos a intentar, *en la medida de lo posible*, reconstruir en esbozo una hipotética *coherencia*. Ello significa, en el terreno concreto de los textos, ligar la *Etica* con la obra *política* de Spinoza: trámite inexcusable, pues ya hemos dado alguna razón (en nuestro cap. I) [50], en pro de la tesis de que la obra política de Spinoza (y hoy se tiende a verla así) es *también* genuino «spinozismo».

4) *El «modo infinito mediato» del Pensamiento.—Pensamiento humano y «Espíritu Objetivo»: el Estado, «VELUTI UNA MENS».*

Nuestra tesis, en este momento, va a consistir, poco más o menos, en lo siguiente: aunque no muy amplia, sí habría cierta base en los textos de Spinoza para entender la especificidad de $M_2$ *dentro* de los propios conceptos spinozianos que delimitan el sistema modal del Pensamiento (que, como tal sistema, *es* $M_3$). Se trataría de rellenar el «hueco» que Spinoza ha dejado en ese sistema modal (el correspondiente al modo infinito *mediato*; cfr. *supra*, el cuadro de la p. 118) de suerte que, al llenarlo, se produjera un concepto ontológico «intermedio» entre la dimensión noemática y la noética del Pensamiento: una objetividad de pensamiento que, de algún modo, se articulase con la subjetividad. Por supuesto, la irreducibilidad de la subjetividad a la objetividad (como la de la objetividad a la subjetividad), permanecen; esa objetividad de pensamiento, tal como vamos a considerarla aquí, *sigue siendo* $M_2$,

y no se explica como un producto de $M_3$ (ni de $M_1$). Pero su carácter de subjetividad *impersonal* (en cuanto que no está protagonizada por algún «alma» concreta, sino que es más bien el «reino de las almas»), esa subjetividad impersonal *en cuyos marcos* se da la personal, hace que pueda adaptarse mejor al sistema «impersonal» de los modos del Pensamiento, que Spinoza ha ofrecido. Sin duda, hay aquí un problema evidente de *inadecuación del vocabulario técnico spinoziano a la nueva problemática que apunta dentro de él*, problemática que requeriría una modificación de dicho vocabulario. Pero, con estos esfuerzos de conciliación, lo que intentamos es salvar, lo más posible, la coherencia interna del propio vocabulario spinoziano, hasta donde esta pueda ser salvada. «$M_2$» y «$M_3$» existen, como dimensiones ontológicas *reconocidas*, en Spinoza. Pero como su terminología técnica, a propósito del orden del Pensamiento es ambigua, intentamos considerar el mínimo de ambigüedad en ella, dotando al *modo universal mediato* de un papel «mediador» entre la impersonalidad noemática del orden ($M_3$) del Pensamiento, y la interioridad noética ($M_2$) del pensamiento humano; por ello hablamos de «subjetividad impersonal» (podríamos decir «subjetividad objetiva»). Como fácilmente se comprende, los problemas que aquí aborda, en germen, la filosofía de Spinoza, son los característicos del idealismo posterior, y, señaladamente, el tema de una realidad impersonal tomando conciencia de sí. Para Spinoza —eso es claro— esta es una cuestión de «Ontología especial»; no es la Substancia, como tal, la que se problematiza como «Idea». Pero, planteado el tema, Spinoza solo lo ha esbozado. Intentaremos presentar rápidamente cómo lo ha hecho, según nosotros lo interpretamos.

El silencio de Spinoza, acerca del modo infinito mediato del Pensamiento, ha intentado suplirse de diversas maneras, por más que, según algunos (ya vimos la opinión de Wolfson sobre este punto) [51], ese silencio habría sido deliberado y no precisaría ser llenado de ningún modo. Joachim propuso —y no sin eco— interpretar dicho modo como la *infinita idea Dei* (tal como Spinoza se refiere a ella, por ejemplo, en *Eth.* II, Prop. III, Dem.) [52]: «God necessarily has a complete and unique apprehension of the universe both in its internal coherence and in its temporal order. This unique 'infinita idea' is the thought-side of all bodies and all the modes of all Attributes: *it is the complete system of all the 'souls', the ideal counterpart of the 'facies totius universi'* [53]. Ahora bien, esta *infinita idea* es, claramente, lo que hemos llamado el lado «noemático» de la noción de Pensamiento, en Spinoza: el orden inteligible (no «pensado» por nadie) que representa la duplicación del mundo de la Extensión, en cuanto a sus esencias. Ciertamente, en cuanto ofrece una noción paralela a la de *Facies*, la proposición de Joachim parece plausible. Pero, a los efectos de engranar con esa otra dimensión del Pensamiento, el pensamiento *humano*, hay otras propuestas interpretativas que parecen, sin desvirtuar el orden conceptual interno del sistema modal del Pensamiento en Spinoza, más adaptadas a la solución del problema que tenemos planteado [54]. Tal, por ejemplo, la de A. Rivaud, que mantuvo como noción más adecuada para desempeñar el papel de modo universal mediato del Pensamiento, la de

*intellectus infinitus actu*: «De même que tous les corps forment ensemble l'étendue en mouvement et la *Face de Tout l'Univers*, tous les entendements *finis* forment un seul entendement universal *auquel l'idée de Dieu est toujours présente*» [55]. Algunos intérpretes reputarán, sin duda, esta solución de incomprensible; así, A. Léon, lamentando el silencio de Spinoza sobre este punto, se limita a reconocer que «... on ne peut dire avec certitude (...) s'il y a lieu ou non d'ériger tel groupe d'individus en Mode infini; par exemple, pour les espèces vivantes, et notamment l'espèce humaine, bien que la réponse à cette question eût éclairé d'un jour singulier toute sa philosophie» [56]. Y, sin embargo, el reconocimiento de un «entendimiento universal» como idea propia de Spinoza no es cuestión de interpretaciones modernas más o menos sofisticadas; contemporáneos de Spinoza, como Leibniz (admirador y detractor a un tiempo del pensamiento spinoziano) [57], consideraron que esa idea era, de un modo claro, típicamente spinozista, y en un sentido similar a como Rivaud la presenta, a saber, como una especie de variante del «Entendimiento universal» de la filosofía de Averroes... Efectivamente, en sus *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702) haciendo historia sobre dicha doctrina, afirma incidentalmente, Leibniz:

> Spinoza, qui n'admet qu'une seule substance ne s'éloigne pas beaucoup de la doctrine de l'esprit universel unique... [58].

Doctrina que, un momento antes, ha reconocido como de la paternidad, sobre todo, de Averroes [59]. Ciertamente, al vincular la teoría del «Espíritu universal» con la de la Substancia única, Leibniz está interpretando a Spinoza en el sentido de una «pananimación *animista*», y ese es su error. Pero basta desplazar la posición de la doctrina al terreno de los modos del Pensamiento para que la sugerencia de Leibniz empiece a ser fecunda. Lo meritorio, desde nuestro punto de vista, de la interpretación de Rivaud, consiste en el subrayado de la «presencia de la idea de Dios» a ese «entendimiento en acto», que está formado de entendimientos finitos: se trata, claramente, de *la extensión de la dimensión* $M_2$ *a un nivel que no es subjetivo-individual*, sino otra cosa. El *intellectus infinitus actu* es, a la vez, *parte del sistema* modal, y *conciencia* de la idea de Dios: de ahí el interés de esta interpretación para nosotros.

Ciertamente, Spinoza no ha desarrollado ninguna teoría del *intellectus actu*. Pero sí ha dicho, por lo menos, dos cosas de él:

*a*) Que existe (pues lo menciona).
*b*) Que, tanto si es finito *como infinito*, tiene que ver con las *intellectiones*, esto es, con hechos de pensamiento (por esoes *actu*) [60].

Pero entonces, si un entendimiento en acto se refiere a los «hechos de pensamiento», ¿qué puede significar su *universalidad* sino un conjunto de *intellectiones*, humanas por tanto (ya que *nadie más* tiene *intellectiones*, en el sentido *noético*, que es el sentido mismo de *intellectio*)? Ahora bien: un *conjunto*

*actual de pensamientos* que sea infinito —en el sentido de un *modo infinito*— significa una totalización que no puede ser la obra de un entendimiento finito, particular, individual.

¿Será el «género humano», entonces, el sujeto identificable con el Entendimiento infinito en acto? No debemos olvidar lo sospechosa que es siempre para Spinoza la noción de «género», como puro ente ficticio (recuérdese su rechazo de la definición *per genus et differentiam)* [61]. J. Préposiet ha recordado oportunamente ese rechazo, para concluir que, si alguna idea de «Humanidad» cabe construir con los supuestos spinozianos, no será a través de la idea de «género», sino más bien a través de ideas como la de «individuo compuesto» (pues la realidad es para Spinoza individual, no genérica) que, como vimos, había utilizado Spinoza a modo de concepto ontológico clave del Primer Género de su Ontología especial [62]. Es una *reunión de individuos*, un *individuo compuesto*, el tipo de concepto que Spinoza *puede* tener a la vista a la hora de pensar un esquema del *Intellectus infinitus actu*. Ahora bien, la única idea que nos parece puede realizar, en concreto, ese esquema, de las que Spinoza maneja, es la de *Ciudad* (Estado). Es a través de ella como la consideración del *Intellectus infinitus actu* (como totalización actual de las *cogitationes*, como lugar natural de la reflexión, donde, como dice Rivaud, la «idea de Dios se hace presente a sí misma») apunta a la temática que aquí nos atrevemos a llamar del *Espíritu Objetivo*.

No es en la *Etica* donde podemos hallar mayores precisiones sobre dicha temática. En ella está, con todo, el célebre texto:

> El hombre que se guía por la razón es más libre en la Ciudad, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo [63].

Pero dicho texto (con el que Spinoza se incluye en la persistente tradición de la polémica Estado / anarquía) [64] debe ser puesto en correspondencia, para completar su sentido, con lo que Spinoza ha afirmado, sobre todo, en su obra política. Aquí vamos a citar los textos que nos parecen más explícitos.

* * *

El Estado es un conjunto de individuos, y, por tanto, el *poder* —o sea, el *derecho*; diríamos más: la *esencia*— del Estado es la acumulación de los poderes de sus partes componentes [65]. De ahí que el Estado más «absoluto», o sea, el que reúne mejor las potencias individuales —la democracia— sea, en definitiva, el más perfecto [66]. Pero, de una manera similar a como, en el dominio de la Extensión, el *Individuo compuesto* que es la Naturaleza corpórea, no siendo nada sin sus partes, incluye sin embargo una legalidad interna —una «proporción de reposo y movimiento»— que *conforma* a esas partes, integrándolas en un todo, y hace que dichas partes, en cuanto tales, sean algo más que

su simple esencia «aislada», el Estado, no siendo nada sin los individuos humanos de que consta, impone su legalidad propia y *conforma*, a su vez, a dichos individuos. Esta «objetividad» del Estado, «por encima de las voluntades individuales» de sus componentes, está recogida por Spinoza, de un modo muy claro, en el *TThP*. En su cap. XVII, dice:

> Sin embargo, para que se comprenda rectamente hasta dónde se extiende el derecho y la potestad del Estado, debe notarse que la potestad del Estado no radica precisamente en el hecho de que pueda obligar a los hombres mediante el miedo, sino mediante absolutamente todo aquello que pueda hacer para que los hombres obedezcan su mandatos: *no es, pues, la razón de la obediencia, sino la obediencia misma lo que hace al súbdito*. Pues, sea cual fuere la razón por la que un hombre decida seguir los mandatos del sumo poder, ya porque tema un castigo, o porque espere obtener algo, o porque ame a su Patria, o movido por cualquier otro afecto, *decide según su propio consejo y, sin embargo, no por ello deja de obrar según lo que el sumo poder manda. Así pues, no debe concluirse, del hecho de que un hombre haga algo según su propio consejo, que obra en virtud de su derecho, y no en virtud del derecho del Estado* [67].

El texto muestra claramente cómo decisiones «privadas», sin dejar de ser privadas, son a la vez decisiones del Estado, ante cuya *objetividad* las motivaciones psicológicas —diríamos— pierden su significación. Y es que, en definitiva, como Spinoza aclara un poco más adelante:

> ... están (...) los ánimos, por alguna razón, bajo el imperio del sumo poder, el cual puede hacer de muchos modos que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., según él quiere. Por ello también, aunque no hagan esas cosas en virtud de un mandato directo del poder sumo, las hacen a menudo, según testimonia abundantemente la experiencia, en virtud de la autoridad y dirección de ese poder, esto es, en virtud de su derecho; por lo cual podemos concebir sin repugnancia alguna del intelecto que hay hombres que en virtud del solo derecho del Estado creen, aman, odian, temen y, en general, experimentan cualquier afecto [68].

La facultad del Estado para *promover afectos e ideas* (hasta el punto de que la mayoría de los hombres, sin él, no las tendrían, como dice claramente Spinoza), queda así recogida. Ciertamente, el Estado no lo puede *todo* —reconoce Spinoza [69]—, pero los ejemplos que da de las cosas que no puede denotan infracciones de las leyes inexorables de la Naturaleza; denotan en suma, imposibilidades absolutas [70].

En vista de esos textos del *TThP* (que apuntan claramente hacia unos marcos *objetivos* de la «subjetividad pensante»), podemos entender mejor las

repetidas alusiones que Spinoza hace a la comunidad política en términos de «personalidad espiritual», presentes especialmente en el *TP*.

El derecho natural, humano, la potencia humana, ejercida individualmente, es más ilusoria que real. En ese sentido, puede Spinoza asentir a la proposición de que «el hombre es un animal social» [71]. Ejercitar esa potencia significa vivire n comunidad organizada según leyes, capaz de defensa: la Ciudad. Mencionándola, dice:

> Donde los hombres tienen un derecho común *y se conducen todos como una sola alma*, es cierto que cada uno tendrá un derecho tanto menor cuanto los demás conjuntamente sean más potentes... [72].

La expresión *una mens*, referida a la comunidad política, aparece por vez primera. Más adelante, abundando en la idea de que una vida racional solo puede llevarse a término en el Estado, afirma:

> ... la multitud no podría ser conducida *como una sola alma*, según es preciso en el Estado, si no tiene un derecho instituido según las prescripciones de la razón; así los hombres acostumbrados a vivir en un Estado llaman, no impropiamente, «pecado» *(ver nota* 74, V. P.) a lo que va contra el dictado de la razón, ya que el Derecho del mejor Estado debe fundarse en el dictamen de la razón [73].

(El Estado aparece, de algún modo, en el sentido del «Dios sobre la Tierra», las contravenciones a cuyos mandatos pueden ser llamados «pecados») [74]. La comunidad política, en virtud de la legislación, funciona «como una sola mente» (o «como un alma»: *mens* es la forma que tiene Spinoza de designar al alma humana en la *Etica)*.

Definiendo el derecho soberano del Estado, Spinoza es aún más claro:

> Se desprende del art. 15 del Cap. anterior que el derecho del Estado o sumo poder no es sino el mismo derecho natural, que se determina por el poder, no ya de cada uno, sino de la multitud, que se conduce *como una sola alma*; esto es, a semejanza de cada individuo en el Estado natural, también el *cuerpo y alma* de todo Estado tiene tanto derecho cuanto poder y, por ello, cada ciudadano o súbdito tiene tanto menos derecho cuanto el Estado es más potente que él; y, consiguientemente, cada ciudadano no puede pretender ni poseer jurídicamente sino aquello que pueda defender en virtud del común decreto del Estado [75].

Lo característico de este texto es que Spinoza, además de considerar la totalidad del Estado (el «cuerpo» del Estado, dice), *quasi una mens*, lo considera claramente como *Individuo compueto*, cuya posición ante la Naturaleza

es similar a la del individuo humano; consideración que permite, como diremos, la contemplación de un orden crecientemente complejo de la realidad humana «pensante» («individuo-Estado-reunión de Estados») que sigue pasos muy parecidos, en cuanto *a la forma* de su consideración *ontológica*, a los que seguía la noción de «individuo compuesto» en el orden de la Extensión... Más adelante en ese mismo capítulo, Spinoza vincula expresamente la «unión de las almas», el «individuo complejo pensante», a la *realización de la racionalidad* (como proyecto del Estado), e insiste:

> Así también, será más potente y más independiente aquel Estado que se funde en la razón y según ella se dirija. Pues el Derecho del Estado se determina por la potencia de la multitud, que se comporta *como una sola alma*. Pero esta *unión de las almas* no puede concebirse a no ser que el Estado se proponga aquello que la sana razón enseña ser útil para todos los hombres [76].

Y, al comienzo del cap. IV:

> Expusimos en el capítulo anterior el derecho de la potestad suma, que se determina según su poder, y vimos que este derecho consiste fundamentalmente en que *hay como un alma del Estado*, que a todos debe conducir [77].

En el capítulo VI, Spinoza aclara que la «multitud» actúa *como una mente*, no ya solo en un sentido racional, sino «pasional» (las pasiones son *realidades)*:

> Puesto que los hombres, como dijimos, se guían más por los afectos que por la razón, se desprende que la multitud se pone de acuerdo y se conduce *como una sola alma*, no en virtud del impulso de la razón, sino espontáneamente en virtud de algún afecto común, a saber, una común esperanza, o miedo, o deseo de vengar un daño común [78].

Los textos, pues, nos ofrecen una insistencia que no podemos por menos de considerar significativa. La *Civitas* es representada «como una sola alma», en cuya virtud las leyes tienen un destinatario común, o en la cual aparecen comunitariamente las pasiones, o los afectos, o las ideas, «como en un individuo». Una circunstancia que nos importa especialmente subrayar es la del acoplamiento —que puede sostenerse— *entre la doctrina de la Ciudad «veluti una mens» y la idea ontológica del «Individuo compuesto»*, apta, según ya hemos visto, para desarrollarse bajo el aspecto de *«forma de formas»*. Ya hemos visto algo más arriba cómo Spinoza considera al Estado «como un individuo», desde el punto de vista de su derecho natural» [79]. Spinoza ha hablado de la posiblidad de «unión de Estados», exactamente en el mismo sentido en que habla de la

unión de individuos: se trata de una prolongación del *mismo* esquema de la *acumulación de potencia*. Claramente dice en el capítulo III del *TP*:

> ... el derecho del supremo poder no es sino el mismo derecho natural; se sigue que dos Estados se relacionan entre sí igual que dos hombres en estado natural... [80].

Esto es: su derecho se extiende «hasta donde se extiende su poder» (ley común de todos los individuos de la naturaleza)[81], con las consecuencias «maquiavélicas» respecto de los tratados, la fe jurada, etc., que son de prever. Pero, por la misma razón, porque se comportan como los hombres en el estado de naturaleza, su unión produce un incremento de potencia similar al que produce la unión de los individuos para formar el Estado:

> No podemos dudar de que, si dos Estados acuerdan prestarse ayuda mutua, ambos juntos tienen más poder, y consiguientemente más derecho, que cada uno de ellos aislado[82].

Y, siguiendo este mismo proceso:

> Cuantos más Estados acuerdan conjuntamente la paz, tanto menos temible es cada uno de ellos, ya que el poder que cada uno tiene de provocar la guerra es menor, y tanto más está obligado a respetar las condiciones de la paz, esto es, tanto menos autónomo es cada uno, ya que se obliga a acomodarse a la voluntad común de los pactantes[83].

Con lo cual se practica la misma explicación que servía para los individuos en el seno del Estado: tanto menor es su derecho cuanto están más sometidos al derecho común (según, por ejemplo, el texto citado más arriba: nota 71).

Advertimos, entonces (recordemos, además, el texto de la nota 73) una concepción de la realidad humana «pensante» («piensan» los hombres individuales, es *una mens* el Estado) engarzada en una estructura que obedece a idéntica ley (la progresiva acumulación de potencia), y que compone una *unidad de unidades*; en un sentido de algún modo paralelo a como los individuos compuestos corpóreos constituían aquella «forma de formas» a que nos referíamos en el capítulo anterior[84]. Hay, en este sentido, *también* una *Facies* de la realidad *pensante*: y esto no es una pura metáfora, más o menos plausible como interpretación «conjetural», pues *Spinoza mismo ha empleado el término* («facies») para referirse al conjunto de la realidad pensante que aquí consideramos (esto es: $M_2$ en cuanto *Estado*, expresión concreta del *Intellectus infinitus actu*); y eso es una gran ayuda para quienes sostenemos que ese conjunto de la realidad pensante ha de ocupar, precisamente, un puesto, en los modos del Pensamiento, *paralelo* al modo infinito mediato de la Extensión (la *Facies totius universi*). La conservación de la forma en los cambios, principio ontoló-

gico que presidía, como vimos, el Mundo ($M_1$) de la Extensión, se encuentra también presente en el reino del Pensamiento, en el sentido $M_2$; Spinoza da una fórmula general en el capítulo VII del *TP*:

*Imperii facies* una, eadenque servari... [85].

Ciertamente, para que el paralelismo fuera —explícitamente— riguroso, Spinoza tendría que haberse referido, no ya a la *Facies imperii*, sino a la *Facies* del conjunto de los *imperia*. Pero acabamos de ver cómo la progresión «individuo-Estado-unión de Estados» obedece a los mismos principios, y puede entenderse desde los mismo supuestos, a lo largo de toda ella. Por lo demás, Spinoza no ha hablado del conjunto de *imperia* porque *no está dado*; pueden describirse sus condiciones para el caso en que se dé, pero no hay tal cosa como una «sociedad universal» que, sin embargo, en virtud de los presupuestos mismos de la ontología de Spinoza, *tiene que ser un ideal*, sin duda, pues ella cumple al máximo la idea de «la potencia de todos los individuos (de distinto grado) reunidos» y, por tanto, significa la realidad política más *absoluta*, como Spinoza diría.

La utilización del término «facies», referido al Estado, significa que se encara, respecto de él, un problema paralelo al de la «conservación de la forma en los cambios» del sistema modal de la Extensión. Por consiguiente, la organización estatal es la única que puede encarnar —en defecto de la sociedad universal, pero tendiendo hacia ella— ese *intellectus infinitus actu* que suponíamos ser un modo universal mediato (como la *Facies* lo era en la Extensión). Esa organización estatal —la Ciudad— único sitio donde el hombre puede ser libre (véase el texto de la *Etica*, arriba citado: p. 158), y que determina de algún modo los pensamientos individuales (según las citas del *TThP* arriba esgrimidas), *es, a la vez, lugar de «pensamientos» y «esquema impersonal» en el seno de los modos del Pensamiento: cumpliría con ella Spinoza el reconocimiento de la subjetividad, unido a su tendencia a la consideración «objetivadora» de cualquier realidad, incluida la subjetividad misma.* Es el Estado como lugar del pensamiento, en definitiva, lo que Spinoza aborda aquí, más o menos oscuramente; y, en este sentido, designamos este fragmentario y oscuro aspecto del pensamiento de Spinoza (al que nuestra reconstrucción intenta dotar de una cierta coherencia) como la temática misma del *Espíritu Objetivo*.

El orden $M_2$, en suma, como orden de los «pensamientos» —en el sentido noético— no estaría, en el fondo, diversamente estructurado —desde su más general consideración ontológica— al $M_1$; la forma de la *Facies*, la concepción del *Individuo de individuos* presidiría la inteligibilidad de este orden, como presidiría la del orden de la Extensión; ello no es sino un dato más a favor de la gran importancia que Spinoza otorgó a una *Ontología especial de carácter «estructural»*, como dijimos.

Ciertamente, todos estos temas están aquí tratados en esbozo; por sí solos, merecerían un tratamiento separado, un libro aparte. Creemos, sin embargo, que, dentro de la sistemática de este trabajo, donde ocupan un

lugar particular, entre otros temas, han quedado, por lo menos, lo suficientemente esbozados como para contribuir a completar la interpretación global de la Ontología de Spinoza. Algunas posibles complicaciones que aún puedan quedar en las relaciones entre $M_2$ y $M_3$, serán expuestas, en la medida de lo posible, en el capítulo siguiente.

NOTAS

[1] Cfr. *Eth.*, II, Prop. VII, Sch.; Prop. XXI, Sch.

[2] Sobre la tesis de la «pananimación de la materia» como problema, no «espiritualista», sino «materialista» (en la tradición filosófica renacentista italiana —Telesio Campanella, Bruno— que se prolongaría en Spinoza), cfr. Deborin, *Spinoza's World's View*, cit., pp. 100 ss.

[3] Vid. Ruth L. Saw, *Personal Identity in Spinoza*, cit.: «We may (...) well wish that Spinoza had given us a way of speaking of the infinite modifications of thinking comparable to the passage from the infinite attribute of extension to the simplest bodies» (p. 6). «...there are bodily unities other than human, but we do not say that planetary systems think» (p. 7): la autora piensa sintetizar en esa frase la insuperable dificultad de la teoría spinoziana en torno al Pensamiento.

[4] Cfr. *supra*, pp. 97-8.

[5] Cfr. G. H. R. Parkinson, *Spinoza's theory of knowledge*, cit., «He (Spinoza) does not think that a self-evident truth (una «verdad» en sentido *material*) need also be a formal axiom» (p. 40); en *Eth.*, II, Lemma 3 (*post* Prop. XIII), se dice de un enunciado que es «autoevidente», siendo así que es «deducido» de las Definiciones y Axiomas: «a Statement, then, can be 'self-evident', and yet be deduced from 'formal axioms'» (pp. 40-1). Cabe añadir, a propósito de la inseguridad con que Spinoza considera «formalmente» el concepto de Axioma, *Eth.*, V, Ax. II: tras enunciarlo, añade Spinoza: «*Patet* hoc Axioma *ex* Prop. 7, Part. 3». Que Spinoza tuviera conciencia de la «independencia» de los Axiomas no está, pues, nada claro. El «orden necesario» de las verdades, en Spinoza, según eso, no tendría por qué coincidir con su orden *formal* de exposición. Esa consecuencia (que Parkinson insinúa: cfr. pp. 41 ss.) es de la mayor importancia.

[6] *Geb.* IV, pp. 241-62.

[7] «Profecto me hactenus nescire, in quo Spiritus magis, quam aliae creaturae Deum exprimant, fateor» (*Ep.* LIV; Geb. IV, p. 253).

[8] Esta inseparabilidad «cuerpo-alma» humanos es expresada vigorosamente por Spinoza, en su respuesta a Boxel: «Tertia ratio (quae est, quod, quemadmodum corpus sine anima, etiam anima sine corpore debeat esse) aeque mihi absurda videtur. Dic, quaeso, mihi, annon etiam sit verisimile, memoriam, auditum, visum, etc., sine corporibus dari, eo quod corpora sine memoria, auditu, visu, etc., inveniuntur? Vel globum sine circulo, quia circulus sine globo existit? (*Ep.* LIV; Geb. IV, p. 253).

[9] «Denique (...) antequam me hac in materia ulterius explicem; Dic quaeso mihi, quaenam res haec Spectra, vel Spiritus sint. Suntne infantes, stulti, vel insani?» (*Ep.* LII, Geb. IV, p. 244).

[10] «Miror eos, qui Spectra nuda conspexere, oculos in genitalia non conjecisse, forte prae timore, vel prae ignorantia hujus discriminis» (*Ep.* LIV, Geb. IV, p. 251).

[11] Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII, 8 (Londres, 10.ª ed., 1801, vol. II, pp. 49-52): «For I presume it is not the idea of a thinking or rational being alone that makes the idea of a man in most people's sense, but of a body, so and so shaped, joined to it», concluye de su célebre episodio (p. 52). La unión de la razón a la «forma corporal humana» sigue una vieja tradición de pensamiento; Pierre Charron la mentaba así: «...los sabios, hasta los estoicos, se

han preocupado de tal manera de la forma humana, que han dicho que prefieren estar locos con forma de hombre a cuerdos con forma de animal, prefiriendo la forma corporal a la sabiduría» *(De la Sabiduría,* trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1948, cap. X; p. 80), texto que preludia directamente el «tema del loro» de Locke.

[12] Cfr. *supra,* cap. III, nota 40.

[13] Esto es, en cuanto por «Dios» se entienda, precisamente, la dimensión ontológico-especial ($M_3$) que representa la Idea metafísica de Dios: el «Dios de los filósofos».

[14] *Eth.,* II, Prop. III: «In Deo datur necessario idea, tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur» *(Geb.* II, p. 87); *Eth.* II, Prop. I: «Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans» *(Geb.* II, p. 86); *Eth.* I, Prop. XVI: «Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent» *(Geb.* II, p. 60).

[15] Cfr. *supra,* cap. 3, 1.

[16] En la carta a Schuller ya citada: *Ep.* LXIV *(Geb.* IV, p. 278).

[17] En vista de ello, Wolfson *(The philosophy of Spinoza,* cit., I, pp. 243-44) renuncia en este caso a mantener el paralelismo, y sostiene que la *Facies totius universi* es, efectivamente, en la intención misma de Spinoza, el *único* modo infinito mediato, que «combinaría en sí» a Extensión y Pensamiento. Pero una tal «combinación» es ajena a Spinoza (que ha mantenido la separación entre los dos órdenes modales); el silencio de Spinoza habría de interpretarse, más bien —según creemos— como indecisión ante el concepto adecuado que debería utilizar, en vista de la problemática que toda esta cuestión plantea, como veremos en seguida.

[18] Ver A. Rivaud, *Quelques remarques sur la notion d'essence dans les doctrines de Descartes et de Spinoza* (en *Septimana Spinozana,* cit., pp. 208-25): «Il suffit, croit Spinoza, de traiter d'une manière identique les modes de la pensée et les modes de l'étendue, pour faire disparaître les défauts les plus graves de la théorie cartésienne de l'essence. Chaque mode de la pensée est compris, comme chaque mode de l'étendue, dans un système total dont il tient à la fois son existence et son essence. *Les deux systèmes sont exactement symétriques et l'«Intellectus infinitus» joue, dans l'ordre de la Pensée, le même rôle que la «Facies totius universi» dans l'ordre de l'Etendue»* (p. 221; subrayado nuestro).

[19] Cfr. *A study of ethics,* cit., pp. 93-4.

[20] *Le spinozisme,* cit., p. 75. N. Balthasar *(L'immortalité consciente de l'âme humaine et la mortalité du corps de l'homme chez Spinoza,* en *Tijdschrift voor Philosophie* —Gent—, 1941 (3), pp. 123-142) hace también la distinción entre el «pensamiento en-sí», que se daría *en Dios* en cierto aspecto (cfr. p. 133), y un «para-sí» de ese Pensamiento, que plantea el problema del puesto de la conciencia humana como modo del Pensamiento (pp. 134 ss.).

[21] «Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum» *(Eth.,* II, Prop. IX; Geb. II, pp. 91-92).

[22] Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se, ut ipsa objecta, differre, unamque alia praestantiorem esse, plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet» (Geb. II, pp. 96-97).

[23] La concepción de la «idea» spinoziana como «forma», en el sentido aristotélico, referida al alma humana, fue sostenida por Hamelin *(apud* Darbon, *Etudes spinozistes,* cit., p. 127).

[24] *Eth.,* II, Prop. XIII, Sch.; Geb. II, p. 96.

[25] «Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se, ut ipsa objecta, differre, unamque alia praestantiorem esse, plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, *quid Mens humana reliquis intersit* (aquí la Mente es «una idea más»), quidque reliquis praestet, necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, hoc est, Corporis humani naturam cognoscere» (Geb. II, pp. 96-7).

[26] Ejemplo que ese que llamamos «escándalo» podría ser el artículo, ya citado, de Ruth L. Saw, para quien el «racionalismo» de Spinoza sería responsable de la concepción de la «individualidad humana» al modo de la «individualidad de los triángulos» (p. 2) y así, en su sistema, «it is not Peter as a person that we are given, but Peter, the unique system of converging finite modiifcations of substance under the attributes of extension and thought...» (p. 4). La autora considera, más o menos, que en Spinoza no hay reconocimiento del nivel $M_2$, y que el «objetivismo» de Spinoza es funesto para la individualidad (sobreentendiéndose que esa «individualidad humana» es algo así como la «genuina realidad»).

[27] Darbon, *Etudes spinozistes,* cit., p. 125.

[28] «At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod numquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale» *(DIE:* Geb. II, p. 32).

[29] Interpretación clásica de Cassirer *(El problema del conocimiento,* cit., vol. II, pp. 11-41) sobre el «cambio de perspectiva» (de pasiva a activa) del conocimiento, que se produce del *KV* al *DIE.* El conocimiento activo como base de la posibilidad de liberación del alma (objetivo final del spinozismo) ha sido subrayado por B. Rousset últimamente *(La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut,* París, Vrin, 1968): «Le mécanisme général de la libération est fort simple: ce n'est que la conséquence immédiate du développement spontané de la connaissance adéquate...» (p. 185).

[30] *Eth.,* II, Prop. XXXVI: «Ideas inadaequatae, et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adequatae, sive clarae, ac distinctae ideae» (Geb. II, p. 117).

[31] «Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei...» (Geb. II, p. 94).

[32] «Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere...» *(Eth.* II, Prop. XLIII, Sch.; Geb. II, p. 124).

[33] «...ideas igitur, *veluti picturas in tabula mutas* (emplea de nuevo la misma imagen), aspiciunt, et, hoc praejudicio praeoccupati, non vident, *ideam,* quatenus idea est, *affirmationem aut negationem involvere»* (Geb. II, p. 132).

[34] Por ello debe rechazarse la interpretación de V. Brochard, quien intentó extender ese carácter «no mudo» de las ideas a las propias ideas «en Dios» (como apoyo de su visión personalista del Dios spinoziano) (Cfr. *Etudes de philos. ancienne...,* cit., p. 351).

[35] *Prop.* VI: «Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur». *Prop.* VII: «Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam» (Geb. II, p. 146).

[36] Principio general dado para Dios *(Eth.* I, Prop. XXXIV), y reiterado a menudo. La «actividad» que dicho principio parece introducir en la ontología spinozista fue negada por L. Roth *(Spinoza, Descartes and Maimonides,* cit.): «Mere power or effort cannot be taken as a definition of essence. A thing «is» not in so far as it has power, but it has power in so far as it «is» (pp. 59-60). Más recientemente, cierta dirección francesa en la interpretación de Spinoza, a la que nos referiremos en seguida, ha hecho hincapié, muy al contrario, en la idea de «potentia» —ligada al *conatus*— como central en la ontología spinoziana; S. Zac, por ejemplo *(L'idée de vie...,* cit.), ha caracterizado la «esencia divina», en Spinoza, como siendo fundamentalmente *essentia actuosa:* «Tous les 'propres' de Dieu expriment sa propriété d'être une *essentia actuosa,* car il nous est aussi impossible de concevoir Dieu n'agissant pas que Dieu n'existant pas», y cita *Eth.* II, Prop. III, Sch., en apoyo de su interpretación (p. 18), que es hoy compartida, en este punto concreto, por muchos.

37 La interpretación del *conatus* como una «generalización del principio de la inercia», para el spinozismo, fue insinuada por V. Delbos *(La spinozisme,* cit., pp. 117-19); y negada por A. Darbon, para quien el *conatus,* en cuanto «esfuerzo por perseverar en el ser», no representaría la inercia, que es «esfuerzo por perseverar en el *modo* de ser» *(Et. spinozistes,* cit., pp. 145-6). En cualquier caso, la *objetividad* del *conatus,* en cuanto principio general, está clara.

38 La negación de esa exterioridad, como exterioridad trascendente, va, desde el extrínseco «empujón» aristotélico, como causa del movimiento, pasando por la «interiorización» propuesta por la doctrina del *impetus* —Escuela de París: Oresme, Buridán...— hasta el principio galileico de la inercia. Pero esa «interiorización» progresiva no es la del ámbito «$M_2$» a que nos referimos, como fácilmente se comprende.

39 «Mens tam quatenus claras, et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia» (Geb. II, p. 147).

40 «Hic conatus (...) vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia (...) Deinde inter appetitum, et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe, 'Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia'» (Prop. IX, Sch.; Geb., pp. 147-8).

41 «Potueram enim dicere, Cupiditatem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum; sed ex hac Definitione non sequeretur, quod Mens possit suae Cupiditatis, sive appetitus esse conscia...» (Geb. II, p. 190).

42 «Nam sive homo sui appetitus sit conscius, sive non sit, manet tamen appetitus unus, idemque...» *(ibidem).*

43 R. Misrahi ha subrayado la concepción spinozista del Deseo en cuanto «esencia misma del hombre» para sostener una cierta interpretación «práctica» —no excluyentemente «intelectualista», como fue más habitual— del pensamiento de Spinoza: «La connaissance de l'esprit est celle d'une causalité du Désir, mais c'est aussi la compréhension ou l'intelligence que nous pouvons avoir de ce Désir (...)». Pero «*c'est (logiquement) parce que nous voulons* exister *que nous recherchons* tout ce qui favorise, aide, accroît notre puissance d'agir...» (el conocimiento sería una forma de incrementar nuestra potencia de obrar, y el Deseo lo pondría en marcha) (pp. 68-9). Este subrayado nos parece del mayor interés, aunque corre el riesgo (presente, a veces, en el libro de Misrahi) de hipostasiar en exceso $M_2$ como género supremo de la Ontología spinozista, aunque no sea en un sentido «intelectualista»...

44 *Sul concetto spinoziano di «Mens»* (en *Richerche essicali su opere di Descartes e Spinoza,* Roma, Ateneo, 1969, pp. 121-184): «Non è, ovviamente, una questione puramente terminologica, ma anche filosofica, e terminologica in quanto filosofica: sembra cioè di poter affermare che l'abbandono del termine *anima* esprime da parte di Spinoza il rifiuto di una certa concezione di ciò che si intendeva per anima. Tale rifiuto è chiaramente legato ad un modo di concepire il reale che si vuol porre con caratteri di novità rispetto alla tradizione giudaica e cristiana» (p. 126). Eso es llamado por la autora un «atto di demitizzazione» (p. 169); pero la ausencia de «espiritualidad» no impediría «...la possibilità da parte dell'uomo di assumere *consapevolezza* della

45 «Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam

45 «Ad essentiam hominis non pertinet esse sustantiae, sive sustantia formam hominis non constituit» *(Eth.* II, Prop. X; Geb. II, p. 92).

46 «...et ideo sive naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, *sive sub alio quocunque* concipiamus, unum, eundemque *ordinem* (...) sequi reperiemus» *(Eth.* II, Prop. VII Sch.; Geb. II, p. 90; subrayado nuestro).

47 V. Delbos *(Le spinozisme,* cit., p. 75) creyó que Spinoza habría pensado al hombre como lugar de la autoconciencia de Dios en el *KV* (II, XXIV), pero esa idea ya no podría concluirse de su obra posterior. N. Balthasar sostiene: «Il n'est pas exact que c'est en l'homme seulement que Dieu prend conscience de lui-même...» *(L'immortalité...,* cit., p. 134).

48 Nos referimos aquí a las obras (que en este tema pueden considerarse dentro

de una línea similar) de R. Misrahi, S. Zac, B. Rousset, J. Préposiet, A. Matheron... (cfr. bibliografía).

[49] L. Winiarski, *Essais sur la Mécanique sociale* (Ginebra, Droz, 1967, reedición): «La mécanique sociale peut, un jour, prendre place à côté de la mécanique céleste (...) De même que, dans le cosmos matériel, les mouvements de chaque particule, qu'elle soit libre ou liée aux autres, sont subordonnés à la somme maximale de l'énergie accumulée, de même les mouvements de chaque âme, qu'elle soit égoïstement isolée ou dirigée sympathiquement, peuvent réaliser continuellement l'énergie maximale de plaisir...» (p. 12) (texto de 1894). La identificación entre «pensamiento humano» y «pensamiento de los planetas» es aquí, como vemos, muy explícita...

[50] Cfr. *supra,* pp. 50 ss.

[51] Cfr. *supra,* nota 17.

[52] «Deus enim infinita infinitis modis cogitare, sive ideam suae essentiae, et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest» (Geb. II, p. 87).

[53] *A Study of ethics,* cit., pp. 94-5.

[54] Con independencia, por otra parte, de que la expresión de Joachim «God has a complete and unique *apprehension*...» no parece compadecerse muy bien con el reconocimiento, que el propio Joachim hace, de la «impersonalidad» de Dios...

[55] Rivaud, *Histoire de la philosophia* (París, P. U. F., 1950); subrayados nuestros.

[56] *Les éléments cartésiens...,* cit., p. 192. Léon considera, sin embargo (cfr. p. 193, y nota) que hay en Spinoza un *uso* de la noción de «espíritu humano», aunque esa noción no esté teóricamente desarrollada.

[57] Cfr. Friedmann, *Leibniz et Spinoza,* cit., sobre esa actitud «doble» de Leibniz con respecto a Spinoza (pp. 25 ss.).

[58] Leibniz, *Opera philosophica omnia,* ed. Erdmann (1840); reimpr. Aalen, Scientia, 1959, p. 178.

[59] «Plusieurs personnes ingenieuses ont cru et croyent encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul esprit (...) Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante qui a été renouvelée par Averroës, celébre philosophe Arabe» *(ibidem).*

[60] Mención general del *Intellectus infinitus actu,* en *Eth. I,* Prop. XXX: «Intellectus actu finitus, aut *actu infinitus* Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud» (Geb. II, p. 71). Mención de él *como modo,* en la Prop. XXXI: «Intellectus actu, sive is finitus sit, *sive infinitus* (...) ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem, referri debent» (Geb. II, p. 71). Conexión de ese *intellectus actu* con la *intellectio* (el *hecho de pensar),* en el Escolio de la Prop. anterior: «Ratio, cur hic loquat de intellectu actu» (sea finito o infinito, se sobreentiende, pues la Prop. se refiere a los dos) «non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia» (ciertamente, el «intellectus *absolute* infinitus» no es mera «potencia»; es también una realidad *actual:* la de las esencias) «sed, quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi *de re* nobis quam clarissime *percepta, de ipsa scilicet intellectione»* (Geb. II, p. 72). Cuando se habla de *intellectus actu* se está hablando, pues —dice Spinoza— de la *intellectio* misma, esto es. del «hecho de entender» (dimensión *noética* del pensamiento). Por lo demás, es hasta demasiado claro que, si el *intellectus actu* es un modo (pues «pertenece a la *Natura naturata»,* según Spinoza), entonces el «intellectus *infinitus* actu» será un modo, precisamente, «infinito», o universal, como la *Facies.*

[61] Ya desde *KV* (I, VII; Geb. I, p. 46; Appuhn, p. 78).

[62] J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes* (París, Gallimard, 1967). *passim.* Ver especialmente pp. 111-2.

[63] *Eth.* IV, Prop. LXXIII (Geb. II, p. 264).

[64] En su propia época, su concepción del Estado frente a otras obras «avanzadas» de cariz «anarquista» (como el *Teophrastus redivivus;* cfr. Deborin, *ob. cit.,* p. 104); piénsese, posteriormente, en las antítesis Kant/Herder, Marx/Bakunin, o en ciertos planteamientos actuales de la nueva izquierda, frente a concepciones «estatales» del marxismo; clásicamente, piénsese en la oposición «estoicismo/epicureísmo»... Spinoza vinculó expresamente (de un modo que suena muy actual) el rechazo de la vida en la comunidad política con la nostalgia del «campo» y la «barbarie»: «las cosas están

dispuestas de tal manera que de la sociedad de los hombres derivan muchos más beneficios que daños. Ríanse, pues, cuanto quieran de las cosas humanas los Satíricos, detéstenlas los Teólogos, *y alaben cuanto puedan los Melancólicos una vida inculta y agreste...*» (*Eth.* IV, Prop. XXXV, Sch.). No cabe duda de que los actuales «melancólicos» (o aquejados de «desesperación cultural») están incursos en una respetablemente añeja tradición.

[65] Como expresión modelo de entender esa acumulación de poder: «...universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul...» (*TThP*, XVI; Geb. III, p. 189). El esquema de la potencia actúa siempre así.

[66] Cfr. *supra,* cap. I, nota 108, acerca de la absolutez del poder del Estado, dependiente de la progresiva acumulación de potencia.

[67] «Attamen ut recte intelligatur, quousque imperii jus et potestas se extendat, notandum imperii potestatem non in eo praecise contineri, quod homines metu cogere potest, sed absolute in omnibus, quibus efficere potest ut homines ejus mandatis obsequantur: non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit. Nam quacumque ratione homo deliberet summae potestatis mandata exequi, sive ideo sit, quod poenam timet, sive quod aliquid inde sperat, sive quod Patriam amat, sive alio quocunque affectu impulsus, tamen ex proprio suo consilio deliberat, et nihilominus ex summae potestatis imperio agit. Non igitur ex eo, quod homo proprio consilio aliquid facit, illico concludendum eum id ex suo, et non imperii jure agere» (Geb. III, pp. 201-2).

[68] «...sunt (...) animi aliqua ratione sub imperio summae potestatis, quae multis modis efficere potest, ut permagna hominum pars, quicquid vult, credat, amet, odio habeat, etc. Adeoque etsi haec non directo mandato summae potestatis fiant, fiunt tamen saepe, ut experientia abunde testatur, ex auctoritate ipsius potentiae, et ipsius directione, id est, ex ipsius jure: quare sine ulla intellectus repugnantia concipere possumus homines, qui ex solo imperii jure credunt, amant, odio habent, contemnunt, et absolute nullo non affectu corripiuntur» (Geb. III, p. 202).

[69] «At quanquam hac ratione jus et potestatem imperii satis amplam concipimus, nunquam tamen fiet, ut ullum adeo magnum detur, ut ii, qui id tenent, potentiam absolute ad omnia, quae velint, habeant...» (*ibidem,* p. 203).

[70] «...nec talis ulla summa potestas unquam dabitur, quae omnia ita, ut vult, exequi possit: Frustra enim subdito imperaret, ut illum odio habeat, qui eum sibi beneficio junxit, ut amet, qui ei damnum intulit, ut contumeliis non offendatur, ut a metu liberari non cupiat, et alia perplurima hujusmodi, quae ex legibus naturae humanae necessario sequuntur» (*ibidem,* p. 201). El funcionamiento de esas pasiones tiene sus leyes necesarias (las definidas, p. ej.. en la *Etica),* contradecir las cuales es imposible en el mismo sentido en que no puede hacerse esfera un triángulo...

[71] «...hinc sequitud, quamdiu jus humanum naturale uniuscujusque potentia determinatur, et uniuscujusque est, tamdiu nullum esse, sed magis opinione, quam re constare, quandoquidem nulla ejus obtinendi est securitas» (...) «et si Scholastici hac de causa, quod scilicet homines in statu naturali vix sui iuris esse possunt, velint hominem animal sociale dicere, nihil habeo, quod ipsis contradicam» (*TP,* II, VI; Geb. III, p. 283).

[72] «Ubi homines jura communia habent, omnesque *una veluti mente* ducuntur, certum est eorum unumquemque tanto minus habere juris, quanto reliqui simul potentiores sunt...» (*TP,* II, XVI; Geb. III, p. 281).

[73] «...praeterea quia fieri nequit, ut multitudo *una veluti mente* ducatur, sicut in imperio requiritur, nisi jura habeat, quae ex rationis prescripto instituta sint, non ergo adeo impropie homines, qui in imperio vivere consueverunt, id peccatum vocant, quod contra rationis dictamen sit, quandoquidem optimi imperii jura ex rationis dictamine institui debent» (*TP,* II, XXI; Geb. III, p. 283).

[74] Ciertamente, «peccatum» es un término también *jurídico* (y Spinoza lo emplea, en el texto citado, en sentido jurídico de «delito», sentido que ha previsto con anterioridad —en este mismo cap. II, XVIII: «at peccatum actio est, quae jure fieri nequit», p. 282). Pero todas las afirmaciones de Spinoza en torno a la inexistencia

de «peccatum» fuera del Estado tienen una característica ambigüedad, sin duda deliberada: no hay «delito» fuera del Estado, pero, evidentemente, Spinoza quiere decir que *tampoco* hay «pecado»; ¿contra *quién* se pecaría? Véase cómo Tierno Galván, traductor del *TP*, reconoce implícitamente esa ambigüedad (*ob. cit.*, p. 167, nota 2).

[75] «Ex Art. 15. praeced. Cap. patet imperii, seu summarum potestatum jus nihil esse praeter ipsum naturae Jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae *una veluti mente* ducitur, determinatur, hoc est, quod sicuti unusquisque in statu naturali, sic etiam *totius imperii corpus, et mens* tantum juris habet, quantum potentia valet; atque adeo unusquisque civis, seu subditus tanto minus juris habet, quanto ipsa civitas ipso potentior est, et consequenter unusquisque civis nihil jure agit, nec habet praeter id, quod communi Civitatis decreto defendere potest» (*TP*, III, II; Geb. III, pp. 284-5).

[76] «Sic etiam illa Civitas maxime erit potens, et maxime sui iuris, quae ratione fundatur, et dirigitur. Nam Civitatis Jus potentia multitudinis, quae *una veluti mente* ducitur, determinatur. At haec *animorum unio* concipi nulla ratione posset, nisi Civitas id ipsum maxime intendat, quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet» (TP, III, VII; Geb. III, p. 287).

[77] «Jus summarum potestatum, quod earum potentia determinatur, in praec. Cap. ostendimus, idque in hoc potissimum consistere vidimus, nempe quod *imperii veluti mens sit*, qua omnes duci debent» (Geb. III, p. 291).

[78] «Quia homines, uti diximus, magis affectu, quam ratione ducuntur, sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire, et *una veluti mente* duci velle, nempe vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi» (*TP*, VI, I; Geb. III, p. 297).

[79] *Supra*, texto de la nota 75.

[80] «Jus summae potestatis nihil est praeter ipsum naturae Jus, sequitur duo imperia ad invicem sese habere, ut duo homines in statu naturali...» (*TP*, III, XI; Geb. III, p. 289).

[81] Véase el comienzo del cap. XVI del *TThP*, donde se entiende ser «de derecho natural» tanto que los peces naden, como que los grandes se coman a los pequeños; pues, dice Spinoza, «unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit» (Geb. III, p. 189).

[82] «Nam dubitare nequaquam possumus, quin, si duae Civitates invicem mutuum auxilium praestare volunt, ambae simul plus possint, et consequenter plus juris simul habeant, quam alterutra sola» (*TP*, III, XII; Geb. III, p. 289).

[83] «Quo plures Civitates simul pacem contrahunt, eo unaquaeque reliquis minus timenda, sive unicuique minor est potestas bellum inferendi, sed eo magis pacis tenetur conditiones, hoc est, eo minus sui juris est, sed eo magis communi confoederatorum voluntati sese accomodare tenetur» (*TP*, III, XVI; Geb. III, p. 291).

[84] Préposiet ha considerado, muy certeramente, la existencia de este esquema en la obra política de Spinoza, bien que no estemos de acuerdo con sus afirmaciones en torno a la conexión del mismo con las tesis ontológicas más generales del spinozismo. Por ejemplo, concluye Préposiet de su análisis: «Donc, par un mouvement inverse, l'activité conjuguée des êtres individuels, dans cet Universe en expansion où tout se répercute à l'infini, forme des *ensembles structurés* (tanto la realidad física como la pensante) homogènes de plus en plus différenciés, de la ruche aux sociétés politiques, *ensembles dans lesquels la nécessité naturelle prend l'aspect de la loi humaine* et d'une libre activité des hommes. Dans le système spinoziste, c'est la notion de démocratie qui sert de point de jonction entre la Nature cosmique et la Liberté humaine» (*Spinoza et la liberté...*, cit., p. 298; subr. nuestros)... Préposiet ha entendido, según nos parece, la cuestión de un modo similar a como lo hacemos aquí: buscar el lazo de unión entre un «orden impersonal» de la Naturaleza y la «conciencia»; lo halla en la democracia, culminación de sistemas sociales desde las «colmenas». Aparte de que no hay datos para sostener que Spinoza conciba (de un modo evolucionista «avant la lettre») esa progresión desde «sociedades de insectos» a «sociedades humanas», tam-

poco nos parece que la democracia sea el único punto de unión. Las demás formas de Estado, aunque menos perfectas, *la realizan* (Spinoza, en los textos que hemos recogido en torno a la «personalidad espiritual» del Estado, no distingue entre la *Civitas* democrática y las demás). Las interpretaciones de Préposiet plantean, sin embargo, el tema de la relación del orden *sub specie aeternitatis* con la consideración *histórica* (la democracia sería, en ese sentido, «culminación de un proceso» del Espíritu Objetivo...). Pero cualquier Estado, y no solo el democrático, cumple la función del *intellectus actu:* no olvidemos que Spinoza (cfr. *supra,* nota 78) ha considerado que esa «personalidad espiritual» es tan pasional como pueda ser racional: lo «inadecuado» es tan *real* como lo «adecuado».

[65] *TP,* VII, XXV; Geb. III, p. 318.

CAPITULO 6

# *El Tercer Género de la ontología especial: «ordo et connexio»*

## 1. *La independencia del «tercer género»*

Intentamos justificar aquí la interpretación según la cual está en Spinoza reconocido lo que hemos llamado «tercer género» de materialidad especial, en cuanto que no se encuentra «reducido» a cualquiera de los otros dos. Los términos spinozianos que nos parecen representar mejor, y de un modo más general, ese tercer género de materialidad son los de *ordo et connexio* (aunque, sin duda, hay en Spinoza un vocabulario «$M_3$» mucho más amplio). «Ordo» no *es*, él mismo, «Extensión» ni «Pensamiento» (en el sentido $M_2$), aunque a él ya hemos asociado el «Pensamiento» —en sentido noemático— según hemos visto en el capítulo anterior.

Antes de nada quisiéramos presentar el argumento fundamental por medio del cual *ordo et connexio* (asociamos estas dos palabras sobre la base de su asociación por Spinoza en la célebre Prop. VII de la parte segunda de la *Etica)* puede aparecérsenos como un género independiente («independiente» no quiere decir «absolutamente desconectado»; también los cuerpos y las ideas son «independientes», para Spinoza, pero no están absolutamente desconectados: hay entre ellos la relación de paralelismo).

Sostenemos que, en Spinoza, hay cuerpos, hay ideas, y hay también «orden» (racional). Pero, al hablar del género $M_1$, hemos hablado, *a la vez*, de su *orden*, de la articulación de las partes en la totalidad de la *Facies*; al hablar del género $M_2$, hemos hablado también de su orden: la integración de potencias individuales en el seno de esa «forma» que es el Estado, el cual, a su vez, «se comporta como un individuo», previéndose la posibilidad de su inserción en estructuras más comprensivas. Parecería, entonces, que la categoría del «orden», en Spinoza, es indisociable de los otros géneros, que brota inmanentemente de ellos mismos, ya que esos géneros son representados como provistos de un orden. Lo mismo sería, en este sentido, hablar de «Mundo» que de «orden del Mundo», y hablar de «Alma» que de «reino —orden— de las almas» (el Estado). ¿Cómo pretender, entonces, la independencia (inconmensurabilidad) del género $M_3$, como *ordo et connexio* de esencias ideales?

Sin embargo, es evidente que el *simple reconocimiento de la realidad* de $M_1$ o $M_2$ *no necesita* del reconocimiento de un *orden.* Reconocer que «hay cuerpos» empieza, en Spinoza, por reconocer que hay cuerpos simples, que se distinguen entre sí —como Spinoza dice— no por una *ratio* de «reposo y movimiento», sino por el simple hecho bruto —diríamos— del «reposo» o el «movimiento», hecho que no conlleva la idea de *ratio* ni de *ordo* [1], pero los cuerpos simples son realidades «externas», extensas. Igualmente, reconocer que «hay ideas» (modos del Pensamiento) no conlleva necesariamente el reconocimiento simultáneo de su orden; la conciencia del apetito [2], el Deseo, empieza por ser un hecho singular; las ideas son individuales, y esa individualidad, esa originaria intransferibilidad del *Appetitus* que, como Deseo consciente, es la esencia misma del hombre ($M_3$), es algo tan real como el reconocimiento de que tales ideas se dan en unos marcos que desbordan la individualidad. La existencia de cuerpos o de ideas, y su independencia, puede ser reconocida al margen de que haya un orden que hace de cada uno de esos ámbitos un *sistema modal.*

Pero hay un argumento más claro en favor de la independencia del *orden* respecto de $M_1$ o $M_2$, aun considerando que esos géneros están «ordenados»: consiste en subrayar que, aunque esos géneros estén efectivamente «ordenados», la idea de orden *no se agota en ellos* (y, si no se agota, es que puede concebirse con independencia relativa de ellos, pues entre «orden» y «orden de $M_1$ y $M_2$» no hay estricta coextensividad). Spinoza se refiere a eso en el ya citado Escolio de la Prop. VII de la segunda parte de la *Etica*:

> ... y así, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la Extensión ya bajo el del Pensamiento, *ya bajo otro cualquiera,* encontraremos un solo y mismo orden o una sola y misma conexión de causas, esto es, las mismas cosas siguiéndose unas de otras. Y si dije que Dios era causa de una idea, por ejemplo, de la de «círculo» en cuanto que es solo cosa pensante, y de la de círculo mismo solo en cuanto es cosa extensa, lo dije solo porque la esencia formal de la idea de círculo no puede ser percibido sino por medio de otro modo del pensar, que es como su causa próxima, y éste por medio de otro, y así hasta el infinito, de manera que siempre que las cosas se consideran como modos del pensar, debemos explicar el orden de toda la naturaleza, o su conexión de causas, solo por del atributo del Pensamiento, y en cuanto se consideran como modos de la Extensión, también debe explicarse el orden de toda la naturaleza solo por el atributo de la Extensión, *y lo mismo entiendo de los demás atributos* [3].

El texto plantea, desde luego, graves problemas. Pero en este momento podemos tomar de él solamente en consideración su alusión al *orden* de los demás atributos que *no* sean Extensión o Pensamiento. Si un atributo *cualquiera* cae bajo nuestro conocimiento, entonces caerá bajo la forma de un orden y conexión: el desarrollo modal de una realidad cualquiera estará «ordenado».

Por consiguiente —podemos decir— el *ordo et connexio* no es «producido» por $M_1$ o $M_2$, o los dos: es una manera de considerar la realidad que, al no estar vinculada en exclusiva a esos géneros, es susceptible de consideración independiente. Por otra parte, ya hemos visto en el capítulo anterior cómo el «orden» es independiente del Pensamiento (en el sentido noético): el sistema de esencias que compone el pensamiento *en Dios* no es algo que brote del pensamiento «humano» ($M_2$): la reducción de $M_3$ a $M_2$ no puede ni siquiera empezar a ser pensada, en Spinoza.

Ahora bien: es cierto que la idea de *orden se aplica* sobre los otros dos géneros. Y ello plantea una serie de cuestiones, aunque se excluya el hecho de la «reducción» de $M_3$ a esos géneros.

El género $M_3$ lo es de «esencias o estructuras objetivas», ni producidas por el pensamiento, ni «objetos físicos». El reconocimiento del Pensamiento *en-Dios* significa, según ya vimos, el reconocimiento de dicho género, en Spinoza.

Ahora bien: Spinoza dice que «el orden y conexión de las ideas es *el mismo* («Idem») que el orden y conexión de las cosas». Que hay un «orden de las ideas» independiente de la «presentación de las ideas» en los marcos de $M_2$ ha quedado claro, pero el «orden de las cosas» ¿no es simplemente el género mismo $M_1$? Según nosotros lo vemos, «cosas», ahí, no significa solo $M_1$.

Nos parece que, cuando Spinoza enuncia ese famoso texto (en la Prop. VII de la parte II) está sobreentendiendo la distinción —a que ya hemos aludido varias veces— entre esencia formal y esencia objetiva, de suerte que, en términos de dicha distinción, la Prop. VII quedaría enunciada así: «el orden y conexión de las esencias formales es el mismo que el orden y conexión de las esencias objetivas». En efecto, en el Corolario de esa Proposición, afirma Spinoza concluirse claramente de ella que «todo lo que se sigue *formalmente* de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue *objetivamente* en Dios, con el mismo orden y conexión...» [4]. Nos parece que esta interpretación debe imponerse si se quiere ser fiel al proyecto spinoziano de «inteligibilidad de la realidad» (tan adecuadamente subrayado recientemente por Gueroult) [5]: inteligibilidad de la realidad ontológico-especial. Ciertamente, si entendemos que Spinoza, en la Prop. VII, dice *solo* que el orden de las «ideas» (modos *del Pensamiento)* es el mismo que el de las «cosas» (modos *de la Extensión)*, dicha inteligibilidad queda comprometida, y ciertos aspectos del sistema spinoziano, inexplicados. *Ordo et connexio* representa la suposición de inteligibilidad de la realidad. Ahora bien, hay realidades que *no son cosas* en el sentido de *objetos físicos exteriores* («cuerpos»), de «cosas singulares existentes en acto» (que diría Spinoza). Es patente que todo cuerpo, o sistema de cuerpos, tiene su *idea* correspondiente: su esencia inteligible, su estructura. Pero Spinoza (recordarlo aquí es oportuno) ha hablado de *modos del pensamiento a los que no corresponde ninguna realidad «exterior existente en acto»* como «pendant» [6]: pensemos en las voliciones, o en las fantasías, o las ideas fingidas, o las ideas falsas o confusas... [7]. Ninguno de esos «modos del Pensamiento» —o más bien modos *de pensar*, como los llama el propio Spinoza [8]— *son* ellos mismos «esencias» de «cosas exteriores», porque las esencias son *ideas* racionales en-sí

(cuyo conocimiento es, entonces, adecuado). Y, sin embargo, esos modos *de pensar*, de suyo «inadecuados», son *realidades* y, por tanto, están insertos en algún *orden* inteligible; hay alguna manera de explicarlos que, ella sí, será «adecuada»... porque expresará debidamente su esencia, o su causa. Poseerán, por tanto, una *esencia objetiva*, la cual seguirá un orden, que será el mismo que el de su *esencia formal*. En general, diríamos, ello ocurre con *todo* el pensamiento humano en la medida en que consiste, no sólo en ideas adecuadas, sino en multitud de ideas inadecuadas que, sin embargo, «*se siguen* con igual *necesidad*», según ya vimos que afirmaba Spinoza [9]. Por ello, las expresiones de la Prop. VII mencionada se entienden mejor si pensamos que Spinoza habla de la coincidencia entre el orden de las *esencias* objetivas y el de las *esencias* formales que si, simplemente, interpretamos «cuerpos» y «esencias». Por «orden de las ideas» entenderíamos, entonces, «orden de las esencias formales», en cuanto *verdadera captación* de las esencias objetivas. En Dios, dichos órdenes coinciden necesariamente, pues las cosas se producen como tienen que producirse; en el hombre, no se da necesariamente esa coincidencia, porque entre sus modos de pensar hay más que ideas adecuadas. Pero esos modos de pensar tienen también su esencia objetiva (son realidades) que halla su expresión formal en el orden de las ideas.

«Orden de las cosas», pues, en Spinoza, no significaría, *simpliciter*, «orden de los objetos corpóreos exteriores», sino «orden de todas aquellas *realidades* que *no* son *ideas adecuadas* del entendimiento infinito»; por ello, el «orden de las cosas» incluye también al *pensamiento humano* en cuanto realidad que, sin ser $M_1$ evidentemente, se compone de modos de pensar que no necesariamente son adecuados y, por tanto, no necesariamente coinciden (en su contenido «representativo») con ese orden en-sí de esencias formales (lo que, dicho sea de paso, es un indicio más de la consideración autónoma de $M_2$, en Spinoza). Pensamiento humano que, sin embargo, *no es «gratuito»*, sino que produce sus inadecuaciones de una manera adecuada —«necesaria»— y, por tanto, es objeto de una idea que recoge su realidad, que duplica su esencia objetiva, en el género $M_3$. Precisamente una de las cosas que se propone la filosofía de Spinoza es tener una idea adecuada de esas fuentes de confusión que son las pasiones, las ficciones, etc., para, teniéndola, *coincidir* con el orden de esencias —de ideas verdaderas— $M_3$ y alcanzar así el conocimiento, o la «salvación» [10]. Vista desde el orden de las esencias formales, también la realidad del pensamiento humano (que, sin embargo, no es un «cuerpo»)es, sin embargo, una *esencia objetiva*, y su orden de producción, un orden objetivamente necesario, un orden de «cosas» paralelo a aquellas «ideas». De suerte que el orden $M_3$ no se agota en la exposición de $M_1$ ni de $M_2$, aplicándose a los dos sin reducirse a ninguno.—En el sentido mencionado, *el pensamiento humano es también «cosas»*, en cuanto confuso e inadecuado (en cuanto no sintoniza con el orden de las ideas) y, dejándonos llevar de la fuerza de las asociaciones, diríamos que, en la filosofía de Spinoza, el pensamiento humano que permanece dentro de los límites de la inadecuación, se halla incurso en una especie de «reificación» del pensamiento... Es la coincidencia entre el

proceso noético del pensar (como $M_2$) y el orden noemático del Pensamiento lo que posibilita la salvación. Esto es: pensar en el *orden debido*[11]: en el orden $M_3$ del Pensamiento. Que ese proyecto spinoziano incluya la realización de una sociedad política de cierta naturaleza (pues el pensamiento humano *como un hecho* «$M_2$» se da en los marcos del Estado, y, consiguientemente, *el hecho* del pensamiento adecuado se dará también en ciertos marcos estatales, por donde $M_2$ se avecinará a $M_3$), es una de las cosas que hemos intentado insinuar en el capítulo anterior.

## 2) *Contenido del «ordo et connexio», y su relación con el Método*

Ahora bien, en cualquier caso, *¿cuál es* ese orden y conexión? El orden es independiente del conocimiento humano, pero es también cognoscible, según Spinoza ha pretendido. Y, en este sentido, el problema del contenido de ese orden se vincula con el del método que hace conocer «debidamente».

Se sabe que el método es la *cognitio reflexiva*: un «hacerse presente la idea a sí misma» que, de nuevo, reproduce el esquema de la esencia formal y la esencia objetiva: una esencia formal —la idea— que se hace esencia objetiva de una nueva esencia formal: *idea ideae*[12]. Se sabe cómo Spinoza ha vedado la reiteración infinita de dicho proceso (en suma, la hipercrítica escéptica), afirmando que basta con la captación de la cosa («la certeza no es sino la esencia objetiva misma») esto es, con la captación de la esencia de la cosa, en cuanto esa esencia se pone como primer *objeto* del entendimiento, para alcanzar conocimiento. Ahora bien; conocer adecuadamente una esencia es obra, o del conocimiento inmediato de la misma, o del conocimiento de su causa próxima. Ya hemos dicho algo acerca de cómo la captación inmediata de la esencia no es un procedimiento del que Spinoza se haya servido para exponer su sistema (aunque acaso exprese la singularidad irreducible de cada evidencia, en el sentido de que la evidencia, aun la dada en un orden deductivo, es una «cadena de intuiciones», en el sentido cartesiano)[13]; es más bien la idea de «causa» la que se encuentra presente en el concepto de «orden debido» que utiliza Spinoza para referirse al conocimiento metódicamente orientado, auténtico, en el *DIE*[14], noción de *causa* que se reitera en la *Etica*, precisamente en los textos que hacen alusión al *ordo et connexio*[15]. «Causa» y «Ratio» son muy a menudo aproximados por Spinoza, para quien el conocimiento racional aparecería cómo una cadena en que las verdades obtenidas serían —de un modo bastante tradicional por cierto— «causa» de las subsiguientes, efectos de aquellas. En este sentido, podría sostenerse que *ordo et connexio* sería, en definitiva, el propio *ordo geometricus* de obtención de verdades en la *Etica*, por cuanto un orden *de razonamientos* es concebido, a la vez, como un orden de *causas-efectos*, y «ordo et connexio» es asimilado expresamente a un «orden *causal*» en los textos que de él hablan (cfr. *supra*, p. 174). El mundo de las esencias $M_3$ vendría a ser, en definitiva... el expresado por la propia *Etica*, en cuanto ella misma es un *ordo* que, asumiendo la inadecuación como

una realidad, la supera, elevándola a adecuación mediante el conocimiento de su esencia.

Esta manera de exponer la cuestión del *ordo* (como *identificado con el método* geométrico mismo) encontraría, sin duda, muchos apoyos, tanto en textos como en la autoridad de comentaristas [16]. Y, sin embargo, no creemos que deba ser aceptada sin más. Por de pronto, ya hemos hecho notar aquella especie de gigantesca ironía que se encuentra encerrada en un tal proyecto aparentemente «deductivo», cuando resulta ser su punto de partida una idea que, obtenida con todas las garantías «formales», no puede sin embargo, ser un punto de partida auténtico. *Ordo*, en ese sentido, no puede ser identificado sin más con el conjunto de verdades de la *Etica*, pues hay por lo menos una verdad que *no* podría ser *causa* de otra: *la verdad fundamental misma*, el concepto de Dios, como substancia a través del cual se introduce *otro* plano que el del propio *ordo*; Dios no es «ordenado» (ni «confuso»), y el orden pertenece a otro nivel ontológico: el especial.

Además, creemos que deben ser tenidos en cuenta algunos argumentos tradicionales en contra de la interpretación del orden geométrico como absolutamente esencial a la filosofía de Spinoza. Por ejemplo, el hecho de que Spinoza se haya servido del *ordo geometricus* como método de exposición de opiniones ajenas y, en casos, no compartidas por él, como ocurre con su exposición *ordine geometrico* de los *PPbC*; el hecho de que afirmaciones que son teoremas en una obra de Spinoza sean axiomas en otra [17], o, mejor aún (pues, a fin de cuentas, la *Etica* podría ser considerada como el *ordo* «definitivo» para Spinoza, que «corregiría» inexactitudes anteriores), el propio carácter ambiguo de los axiomas mismos en cuanto «verdades formales» (al que ya nos hemos referido) [18]; la fluctuación entre una presentación *a priori* de ciertas verdades y la presentación *a posteriori*, empírica, de otras (como el propio *Homo cogitat...*), etc.—Si es verdad que Spinoza piensa que «las demostraciones son los ojos del alma» [19] —y de esta frase, como vimos [20] obtenía Gueroult un apoyo para su defensa de la literalidad del orden geométrico spinozista (de la *Etica*), como absolutamente esencial a su pensamiento— ¿por qué no pensar que las demostraciones que se encuentra en *otros* lugares que la *Etica*, y que acaso no se acomodan fácilmente (o, simplemente, no se acomodan) a su orden explícito, son *también* demostraciones legítimas? Ya hemos visto cómo el sistema de conceptos ontológicos, decisivo para la comprensión de los «sistemas modales», que Spinoza utiliza, no está nada claramente explicitado en la *Etica*: hay lagunas, y la pretensión de llenarlas salta por encima del orden explícito de la *Etica* para irse a otros lugares (las obras *políticas*) donde alientan temáticas no menos importantes, y que es preciso poner en conexión con la *Etica*: el pensamiento de Spinoza descubre así una nueva complejidad que, aunque introduzca oscuridades y revele deficiencias de sistematización, lo enriquece, añadiéndole nuevas virtualidades de cara a la historia de las ideas.—Por otra parte, el papel de los *Escolios* en la *Etica* (que ha sido considerado, con razón, como de altísimo interés: en esos *comentarios* al orden deductivo están, muchas veces, las afirmaciones más reveladoras del

spinozismo) debe ser tomado en cuenta también desde el punto de vista de la significación del orden geométrico. Ha llegado a decirse que hay *dos Eticas*: la de las Proposiciones y Demostraciones, y la de los Escolios [21]. Pero los Escolios son *glosas, a propósito* del «orden» sin duda, pero, estrictamente hablando, *fuera* de él. Y que Spinoza se apoye, a veces, en afirmaciones contenidas en los Escolios, como si fueran conclusiones deductivas ordinarias [22] sobre las que pudieran fundarse nuevas inferencias, es uno de los indicios del carácter ambiguo de su «rigurosidad deductiva», que sirve también de ayuda para no otorgar al estricto *ordo geometricus* el papel absolutamente decisivo que quieren algunos.

Ahora bien, si no bastaría con *mencionar* el *ordo et connexio* explícito de la propia *Etica* para agotar el género $M_3$ del *ordo et connexio*, ¿en qué puede, entonces, consistir este?

Spinoza ha establecido claramente que dicho orden es un orden *causal*. A nuestro entender, lo específico y peculiar del género *ordo et connexio* es que establece un concepto de *causalidad* que preside, como general pauta ontológica, cualquier aspecto de la realidad ontológico-especial que se considere: una causalidad que podríamos llamar *estructural*. No debe olvidarse que, si bien el *ordo et connexio* no se reduce a ningún otro género, sí se aplica a todos, pues Spinoza ha dicho que el orden es *el mismo* para cualquier sistema modal que se considere (ya sea de los modos de los atributos actualmente conocidos, ya de cualquier otro atributo no actualmente conocido). Lo que propone Spinoza, pues, es un modelo ontológico de acercamiento a la realidad «ordenada» —a la realidad ontológico-especial, escindida en géneros.

Ya hemos visto *ejercitado* ese orden cuando nos referíamos al género $M_1$ y al género $M_2$. El modelo de «estructura de estructuras», tan claramente presente en la representación que Spinoza ofrece de $M_1$ —la *Facies*, articulada mediante la noción de «individuo compuesto»—, nos parecía encontrarlo *también* en $M_2$, donde el Estado funciona en términos de «Facies» (Spinoza habló de «facies imperii») [23], en la que los pensamientos de los individuos particulares se integran, *creando el todo y «conformándose», a un tiempo, según él* [24], y donde la forma de formas que es el Estado se da en la posibilidad de su integración junto con otros Estados (frente a los cuales es *como un individuo)* en una más amplia forma de formas cuya culminación sería la «sociedad universal», coherente por completo, como ideal, con la concepción spinoziana de la «potencia de todos los individuos reunidos». Spinoza nos invitaría, pues, a la consideración de las realidades ontológico-especiales de acuerdo con un tipo de inteligibilidad que, desde luego, es el *mismo*. El modelo sería, pues, el de una causalidad no lineal-transitiva, sino estructural: lo que —como vimos— había sido llamado el «organicismo» o «biologismo» de Spinoza, y que nostros propendemos a ver, más bien, como una opción *ontológica* [25].

Sin duda, hay más de una acepción de *ordo* en la terminología spinoziana, y, desde luego, el *ordo geometricus* es también un *ordo*. Lo que afirmamos es que el orden geométrico, mediante el que se producen los enunciados de la *Etica*, no sería el *ordo et connexio* mismo que se aplica, pongamos, a la reali-

dad $M_1$ y, por tanto, no representaría por sí mismo el género $M_3$ —el orden de las esencias— a que aquí nos referimos. Y no lo haría porque, si bien el método geométrico proporciona un prototipo de producción de ideas —y, por tanto, puede proporcionar los *marcos* de la inteligibilidad de las cosas— lo que no puede ser, por sí mismo, es un duplicado inteligible del orden, por ejemplo, de los cuerpos extensos: ese «orden de los cuerpos extensos» (la *Facies)* está *mencionado* dentro del orden geométrico, pero no coincide con él, como fácilmente se comprende. Y es que el orden geométrico, por sí solo, no puede arrojar lo real. Ese orden, en cuanto estrictamente geométrico, nos habla de una extensión *no* «física» (no la de los cuerpos), sino «abstracta» —como ha destacado S. Zac [26]. Y, en cuanto se le toma, no en su literalidad de Geometría como ciencia categorial, sino traslaticiamente, en virtud de su carácter ejemplar como «método racional de trato con ideas», entonces, lo mismo que podemos decir que el método racional no *produce* los cuerpos —que son *reconocidos* como realidades dentro de dicho orden geométrico— ni las ideas —a las que pasa lo mismo—, también diremos que el orden geométrico no *produce* el *orden*, sino que lo *menciona*, o lo «reconoce» como una realidad. El método geométrico, es, en definitiva, un *auxilio de la mente humana* [27] en el acceso a las realidades y, entre ellas, a la realidad del *orden* de la causalidad estructural, como modelo ontológico de orden causal, aplicado, dentro de una gran generalidad, tanto al género $M_1$ como al $M_2$. Desarrollar los temas que todo esto implica requeriría, asimismo, todo un trabajo especial. Aquí los dejamos tan solo apuntados.

### 3) *El orden, «sub specie aeternitatis», y su captación en la duración*

Las esencias $M_3$, conectadas de acuerdo con un tipo especial de causalidad, no dependen de ninguna conciencia: están dadas, «en Dios», intemporalmente. A la captación de ese orden intemporal es a lo que se refiere Spinoza, señaladamente en el libro V de la *Etica*, como a la contemplación de la realidad *sub quadam specie aeternitatis* [28]. Este tema toca muy de cerca al problema de si es posible considerar, de algún modo, dentro de la ontología spinoziana, la dimensión «*histórica*».

El reconocimiento de dicha dimensión histórica, negada durante mucho tiempo para el pensamiento de Spinoza, suele basarse, últimamente, en la apelación al concepto de *conatus* humano, puesto más o menos en conexión con las reflexiones políticas de Spinoza [29]. Exponiendo en esbozo una cuestión en la que no podemos entrar en detalle, diríamos que, efectivamente, la temporalidad o *duratio* es algo propio de los *modos*, de la *existencia* (en aquellas entidades en que esta no es implicada por la esencia, o sea, en todo el dominio de la Ontología especial):

> ... per Durationem (...) Modorum tantum existentiam explicare possumus [30].

O, con fórmula aún más explícita: «*existentia, sive duratio*»[31]. Pero el *conatus* humano, en cuanto que constituye la esencia humana misma, es un esfuerzo consciente (como vimos) por perseverar en el ser; por consiguiente, esa esencia humana, que implica consciencia, no es solo «muda» *forma* que, en el orden impersonal de las esencias, represente al hombre (a tal cual hombre en particular, o a sus asociaciones más o menos complejas), sino que ha de tener una repercusión en el mundo de la *existencia*, de la duración. «Perseverar en el ser» significaría, desde esa perspectiva, una afirmación acerca de la esencia que tiene una clara repercusión «existencial»: «esforzarse por *durar*», por existir. Y las declaraciones spinozianas en torno al *derecho natural* de los individuos y los Estados ofrecen un cuadro de «esfuerzos por existir», un *conatus* que toma la forma de una *lucha* en la que la potencia de los individuos —que es su misma esencia actual— se manifiesta; es, precisamente, la exigencia de acumular ese poder lo que conduce a la asociación, y la lucha entre Estados, que se encuentran entre sí como los individuos ante el derecho natural[32] compone una *constelación de fuerzas* que sería la expresión misma de la *vida histórica*: la «lutte pour la durée»[33] o, si se prefiere llamarla así, *the struggle for life*... En la medida en que la «sociedad universal» —definitiva acumulación de la potencia de todos los individuos reunidos— *no es un hecho dado*, puede decirse que la sociedad de los hombres no compone una estructura «eterna», sino que está agitada por la lucha y, en ese sentido, sería historia. Consiguientemente, el camino de salvación de la filosofía pasa no solo por la privada obtención de la «libertad del sabio» —la libertad *interior* —sino también por la obtención de la Democracia y, en conclusión, de la Democracia Universal, como condición del desarrollo de la verdadera sabiduría[34].

Sin duda, esa manera de considerar el pensamiento de Spinoza es posible, pues la existencia modal, y las incidencias que el principio del *conatus* conlleva, no son, para Spinoza, simples «apariencias»[35], y la dimensión $M_2$ es una efectiva dimensión ontológica, considerada como tal en su filosofía. Sin embargo, a la hora de plantear estos temas (que aquí no vamos a desarrollar) es preciso recordar que a la filosofía de Spinoza es esencial la consideración de que no es la mente humana, subjetiva u «objetiva», lo decisivo, pues el hombre, desde el punto de vista de la consideración de un orden *sub specie aeternitatis*, no es nada privilegiado (y menos aún ante la Substancia infinita, que a nada puede privilegiar porque no tiene «centro», no siendo siquiera un «Mundo»). Los esfuerzos por conseguir «una sociedad tal que, en ella, la mayor parte posible de hombres puedan llegar a la verdad» (el designio del *DIE*) son seguramente *necesarios*, pero el sabio, *ya antes* de emprender esos esfuerzos, sabe que su *conatus* (como el de todos los demás) ocupa su puesto en el orden en que se produce la necesaria causalidad de las esencias, orden que *es como es*, necesariamente, y al que solo una mentirosa ilusión de «libertad» (mentirosa ilusión que, a su vez, tiene su causa y ocupa su puesto en el orden) puede pretender torcer o modificar. Que, pese a ello, realice esos esfuerzos, y así sintonice conscientemente con la necesidad que lo desborda, constituye, por así decirlo, la *ironía* del saber y, desde este punto de vista, no es extraño que los teóricos

románticos de la *ironía* hallasen en Spinoza, como se sabe, un motivo de inspiración. No hará falta decir que los problemas que todo esto suscita, en conexión con Hegel y el materialismo histórico (que, a pesar de las profundas diferencias, significan, según creemos, la prolongación histórica de la «línea» de pensamiento de Spinoza) son de la mayor importancia y merecen un reposado tratamiento aparte.

NOTAS

[1] Cfr. *Eth.*, II, Ax. I, II; Lem. I, II *post* Prop. XIII. Cuando Spinoza dice que los cuerpos (simples, por supuesto) se distinguen entre sí «*ratione* motus et quietis...» (Lem. I, cit.) no emplea, claro está, *ratio* en el sentido de la «determinada *proporción*» de reposo y movimiento que constituirá luego la *forma* (el orden) de los cuerpos compuestos (cfr. Def. y Lem. IV ss. de esa misma parte). «Ratio» indica ahí la «causa» de la distinción, que es *el hecho* del reposo, o *el hecho* del movimiento, en general (*absolute*, dice Spinoza en la Dem. del Lem. II cit.).

[2] Cfr. *supra*, cap. V, pp. 285-7.

[3] «...et ideo sive naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum conexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli, quatenus tantum est res cogitans, et circuli, quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non, nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi, ita ut, quamdiu res, ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum Cogitationis attributum explicare debemus, et quatenus, ut modi Extensionis, considerantur, ordo etiam totius naturae per solum Extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo» (Geb. II, p. 90).

[4] «Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur *formaliter*, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexione sequitur in Deo *objective*» (Geb. II, p. 89).

[5] Gueroult, *Spinoza*, cit., Intr., pp. 9-12.

[6] Nos referimos a lo que Spinoza llama «Ideae rerum singularium, sive modorum *non existentium*...» (Eth. II, Prop. VIII), las cuales «ideas», propiamente, no son tales («Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt (...) earum esse objectivum, sive ideae *non existunt*...»: *Cor.* de la Prop. cit.). Sin embargo, están comprendidas en la infinita idea de Dios («non existunt, nisi quatenus infinita idea Dei existit», *ibidem*), esto es, forman parte del *orden* de las ideas, aunque no «son» ideas, pero tienen, «en Dios», un ser objetivo. Cfr. asimismo *Eth.* II, Prop. XI, Dem.

[7] Las voliciones —junto con otros *modos de pensar*— se remiten a ideas, no a cosas (cfr. *Eth.* II, Ax. III). Para las ficciones y entes de razón, ver la útil clasificación (con la oportuna cita de textos) que ofrece Gueroult (*Spinoza*, cit., Apéndice I, pp. 413-15). Se trata, claro es, de *ideas de cosas no existentes*. Por cierto, es a través de esta categoría donde habría que colocar un posible análisis de la *Filosofía del Arte* de Spinoza, que no es posible hacer aquí.

[8] *Modi cogitandi* llama Spinoza a este conjunto de modos que no son propiamente «ideas», en alguna ocasión. Cfr. *CM*, I, I; *Ep.* XII (Geb. IV, p. 57: «cogitandi... seu potius imaginandi modi»); *Eth.* II, Ax. III (refiriéndose a «amor» «cupiditas» y otros afectos); aunque, a veces, ciertamente, emplee la expresión *modi cogitandi* para referirse indistintamente a las ideas inadecuadas y a las adecuadas. Claro está que las ideas «adecuadas» también pueden ser «pensadas», por supuesto, *desde* «$M_2$».

[9] *Eth.* II, Prop. XXXVI (Geb. II, p. 117).

[10] Algunos han visto en esta pretensión el «círculo vicioso» de la filosofía spinozista: podemos emanciparnos de las pasiones solo en la medida en que nos elevamos a

la posesión de ideas adecuadas, pero nuestras ideas no serán adecuadas hasta que no nos liberemos de las pasiones... (ver A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza,* 2.ª ed., Ed. di «Filosofia», Torino, 1964, quien alaba las conclusiones de A. E. Taylor —en un artículo de *Mind,* 1925, pp. 153-56— sobre el tema. (Guzzo, p. XVI.) Y plantea la siguiente conclusión escéptica, ante Spinoza: «Ci si presenta qui spontanea la domanda: se l'umanità vive e agisce nonostante che l'intrevneto della ragione sia così infrequente e aleatorio da doversi considerare praticamente nullo, la «ragione» non è da ritenere superflua?» (p. 293). Ese «camino de salvación» a veces, es contemplado como si fuese una tarea «mística», hasta el punto de que su filosofía «...se rapproche singulièrement de celui du prophète, visionnaire par excellence» (H. Sérouya, *Spinoza,* París, A. Michel, 1947, p. 166); más sobriamente, S. Hampshire —por ejemplo— dice de ese «camino de salvación»: «in so far as I desire genuine or scientific knowledge, I must be said to love God or Nature» *(ob. cit.,* p. 127), interpretación no «mística» que compartimos.

[11] *Debito ordine* (cfr. *DIE,* Geb. II, p. 17). Ese orden es el de la naturaleza misma, que se hace conocer por sí misma, que, en sí misma, tiene un orden *al margen del método (DIE, lo. cit.).*

[12] «...Methodum nihil alium esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae...» *(DIE,* Geb. II, pp. 15-6).

[13] «...per quam (la deducción) intelligimus, illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum *singula, perspicue intuentis...»* (Descartes, *Regulae,* III; A.-T., X, p. 369). Para la comparación entre la «deducción-intuición» cartesiana y la de Spinoza. A. Darbon, *Etudes spinozistes,* cit., pp. 100-1.

[14] «At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositan, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, et quod ipsius *effectus objectivi in anima procedunt* (subr. nuestro) ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe *veram scientiam procedere a causa ad effectus...» (DIE,* Geb. II, p. 32; subr. nuestro).

[15] Por ejemplo, «...unum, eundemque *ordinem, sive* unam, eandemque *causarum connexionem...»*; o, más adelante, «...ordinem totius naturae, sive causarum connexionem» (Geb. II, p. 90).

[16] Como ya hemos indicado repetidas veces, sería M. Gueroult el último representante caracterizado de esta actitud; entre los recientes, también Parkinson o Deleuze, por ejemplo, insisten en el carácter esencial del método geométrico en Spinoza, por razones diferentes (cfr. obras citadas). En cambio, y siguiendo la dirección de A. Rivaud, S. Zac ha distinguido en sus obras, como veremos, lo que Spinoza utiliza y lo que no puede utilizar del método geométrico.

[17] Por ejemplo, enunciados que en el Apéndice I del *Breve Tratado* aparecen como «axiomas», serán luego en la *Etica* «proposiciones»: así, el Ax. 1, que es la Prop. I de la parte I de la *Etica,* o el Ax. 5, que es la Prop. III de esa misma parte... *(KV,* Geb. I, p. 114; Appuhn, p. 159).

[18] Cfr. *supra,* cap. V, p. 145 y nota 5.

[19] *Eth.,* V, Prop. XXIII, Sch.; Geb. II, p. 296.

[20] Cfr. *supra,* cap. I, pp. 27-8 y nota 86.

[21] Dice Deleuze: «Il y a donc comme deux *Ethiques* coexistantes, l'une constituée par la ligne ou le flot continus des propositions, démonstrations et corollaires, l'autre, discontinue, constituée par la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies. L'une, avec un rigueur implacable, représente une sorte de terrorisme de la tête (...) L'autre recueille les indignations et les joies du coeur, manifeste la joie pratique...» *(Spinoza et le problème de l'expression,* cit., p. 318). Nos asociamos aquí al hecho de la distinción entre esas dos *Eticas,* no necesariamente a las categorías utilizadas por Deleuze para describirlas.

[22] Las Demostraciones se apoyan a veces en anteriores afirmaciones contenidas

*en los Escolios;* por ejemplo, Dem. de la Prop. XXXI de la parte I; o de la Prop. IX de la parte II... los ejemplos serían abundantes.

[23] *TP,* VII, XXV; cfr. *supra,* cap. V, pp. 162-3.

[24] *Supra,* cap. V, pp. 158 ss.

[25] *Supra,* cap. IV.

[26] Zac distingue entre «Extensión geométrica» y «Extensión física» (o «real»). La Geometría trata de «abstracciones», no de realidades físicas. «Mais, si les mathématiques nous apportent la norme de la vérité, c'est seulement en ce sens qu'étant donné l'unité de l'ordre qui régit toutes les manifestations de Dieu dans la diversité de ses attributs, il suffit de partir, comme on le fait en mathématiques, d'une idée vraie pour en déduire selon l'ordre dû, *non pas les choses elles-mêmes,* ni même les lois physiques, mais le cadre d'intelligibilité des choses. Il subsiste cependant que l'essence de la sphère est, selon Spinoza, l'essence d'un mode inexistant» *(L'idée de vie,* cit., p. 67). El orden geométrico, en este sentido, no «recoge», por ejemplo, el orden físico, que es otra clase de orden: el del sistema de la *Facies* (Zac, *ob. cit.,* p. 68).

[27] En el sentido de que, como hemos visto, el método solo es necesario en virtud de los prejuicios del hombre.

[28] *Eth.,* V, a partir de la Prop. XXII.

[29] Así lo hace, por ejemplo, Préposiet *(Spinoze et la liberté des hommes,* cit.), Misrahi *(Spinoza,* cit.), Matheron *(Individu et communauté chez Spinoza,* París, Minuit, 1969). Un punto importante dentro de la «historificación» del pensamiento de Spinoza lo constituye también la figura de *Cristo* como personaje histórico —dado en los marcos de la historia judía, pero poseyendo una dimensión universal— que podría constituir un lazo de unión entre las esencias intemporales y su realización en el hombre, en un sentido que otorga a la *religión* cristiana el papel de edificadora del Espíritu Objetivo... (cfr., por ejemplo, Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants selon Spinoza,* París, Aubier-Montaigne, 1972; Hubbeling, *Spinoza's Methodology,* cit., pp. 58 ss.: Cristo aparece como «la voz de Dios»...).

[30] *Ep.* XII; Geb. IV, pp. 54-5.

[31] *Eth.,* I, Prop. XXI, Dem.; Geb. II, p. 66.

[32] Cfr. *supra,* cap. V, p. 302 y n. 80. De la idea de *conatus* como clave en el paso de la esencia intemporal a la existencia temporal había hablado ya A. Rivaud *(Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza,* cit., pp. 190-3).

[33] En expresión de Zac: «Spinoza ne nie pas l'histoire. Les événements s'y tissent selon les chocs des passions. Elle est perpetuée par des luttes entre les individus et par des luttes entre les peuples, luttes pour la durée» *(L'idée de vie,* cit., p. 172).

[34] Misrahi expresa elocuentemente esta idea: «La voie spinoziste pour accéder au salut peut paraître une montée bien difficile. Mais ce n'est pas un Carmel mystique qu'elle propose, ce n'est pas la Nuit apaisante qu'elle recherche (...) Car la morale qu'il dessine, le Salut, la Gloire et la Béatitude ne sont que les noms d'emprunt de la Liberté intérieure et de la Démocratie, quand elles sont éclairées par la reflexion» *(Spinoza,* cit., pp. 119-20). Igualmente S. Zac *(La morale de Spinoza,* París, P. U. F., 1959, p. 114) sostiene la importancia de la democracia para que en ella pueda prosperar lo que, en otros contextos, aparecería como «aristocratismo» filosófico. Entre ética y política (sostiene Mac Shea), hay una íntima unión en Spinoza: «The ultimate political thought of Spinoza is to be found not in his Machiavellism or Hobbism (...) but in his ethical philosophy (...) It is our happines to arrive at this freedom and personal integrity; it is a part of that happines to lend a helping hand to others and together with them form a social and political order in which the greatest number, with the least difficulty and danger, can also be saved» *(The political philosophy of Spinoza,* cit., p. 204).

[35] El carácter no aparente del mundo de los modos ha sido subrayado, entre las obras más recientes, por la de Préposiet: «L'existence modale (...) n'est pas une apparence. Il n'y a pas d'apparence dans le spinozisme» *(ob. cit.,* p. 69).

# *Conclusión*

Hemos intentado mostrar cómo la ontología spinoziana se distribuye de acuerdo con la distinción «Ontología general / Ontología especial»; cómo el concepto de Ser que la primera ofrece posee un sentido crítico —y no monista—, y cómo la segunda aparece subdividida, a su vez, en tres géneros de ser que pueden ser concebidos con relativa independencia. Hemos procurado, a la hora de exponer todo ello, movernos dentro de la sistemática y terminología explícitas de Spinoza. En este sentido, nuestro trabajo ha consistido en una cierta reorganización del material filosófico spinoziano, que hemos procurado ajustar, intentando salvar en todo momento todo lo salvable de su coherencia interna, a los términos del modelo ontológico ofrecido en el capítulo II.

El aspecto puramente escolástico de una tal «reorganización» no da cuenta cumplida, por sí mismo, de las repercusiones filosóficas que podríamos atribuir a la misma. La preocupación más que nada filológica que preside dicho ajuste oculta las intenciones filosóficas que se encuentran en su trasfondo. Para decirlo rápidamente: lo que habría de hacerse explícito, después de realizado el trabajo en que ha consistido nuestra tesis, es el modo como consideramos que un tal tipo de Ontología es, desde nuestros supuestos, un verdadero modelo de Ontología filosófica completa, siempre teniendo en cuenta —por supuesto— las inevitables distancias entre Spinoza y el presente, y los arcaísmos de muchas de la manifestaciones spinozianas. La ontología spinoziana, *materialista* y *crítica* como Ontología general (pues su concepto de Substancia es el de una pluralidad, concebida como *partes extra partes*, incancelable por cualquier orden «monista cósmico», que sería el prototipo de la «metafísica»), y *racionalista determinista* como Ontología especial, se nos revela como el prototipo de un esfuerzo genuinamente filosófico.

La Ontología de Spinoza supone, además, una *crítica de la conciencia* en un doble plano: *a*) En cuanto Ontología general, porque la realidad no aparece encerrada en su cósmica inteligibilidad, porque no hay tal cosa como la Realidad en su conjunto, que ofrezca una mítica seguridad «racionalizada». La realidad, inagotada e inagotable, se presenta siempre abierta al renovado

proceso de entenderla y dominarla, sin metafísicos cierres. *b*) En cuanto ontología especial, porque la conciencia humana, reconocida como dimensión ontológica efectiva, se ofrece sin embargo en los marcos de una *objetividad del Espíritu* —en el Estado— que destituye a la conciencia individual de sus pretensiones de hipóstasis y, a un tiempo, incluye aquella conciencia objetiva en un *orden de esencias* «por encima de las voluntades», tanto individuales *como colectivas*, dadas las cuales la intervención humana en la realidad se plantea en los términos de la «libertad en la necesidad», términos estoicos que han constituido lo que estimamos ser el trasfondo de un pensamiento materialista.

Esa doble crítica de la conciencia se hace, no en nombre del escepticismo (pues la realidad *ordenada*, ontológico-especial, no es mera «apariencia»: su ausencia de definitiva clausura no excluye la necesidad de exponerla en términos de orden), sino en nombre de una actitud filosófica —cuyas raíces se hallarían en la tradición platónica— a la que podríamos llamar, en cuanto intermedia entre una actitud holista y una actitud atomista, una ontología *estructural*. En este sentido, la ontología especial de Spinoza ejercita un tipo de pensamiento que, a menudo, ha sido puesto en conexión con el desarrollo de ciertas ciencias positivas (la Biología, la Cibernética, la Epistemología genética...); uno de nuestros propósitos ha sido el de mostrar cómo ese tipo de pensamiento puede brotar de consideraciones filosóficas aunque, sin duda, se halla presente en el desarrollo de tales ciencias particulares.

En la medida en que la ontología de Spinoza se pone al margen del monismo cosmista (que, en definitiva, acaba por ser un espritualismo, según lo presentábamos en nuestro capítulo segundo), y en la medida en que su distinción entre los tres géneros de materialidad especial es clara, sin que «reduzca» los unos a los otros (esto es, en cuanto que excluye lo que llamábamos el «formalismo» ontológico-espacial) entendemos que la ontología de Spinoza está incursa en un tipo *materialista* de pensamiento. A esta calificación contribuye igualmente su ontología especial estructural, en cuanto significa oposición al holismo metafísico y al atomismo, igualmente metafísico. Justificar, no ya el ajuste de Spinoza al modelo ontológico que hemos presentado, sino las razones que permiten llamar «materialistas» a ese modelo, aunque ha sido ya objeto de esbozo, requeriría una elucidación más amplia. Aquí, como ya anunciábamos en el capítulo I, nos basta con aquel ajuste «externo» o, si se prefiere, con la consideración puramente *estipulativa* de ese modelo como «materialista». Pero hemos insinuado, de todas formas, cuál es el tipo de razones por las que consideramos ese modelo como filosóficamente significativo, más allá del diagnóstico, puramente descriptivo en principio, que en las páginas anteriores hemos hecho de la ontología de Spinoza.

# *Bibliografía*

— Reseñamos en esta lista bibliográfica *únicamente* aquellas obras cuyo tema se refiere *directamente* a la filosofía de Spinoza, que han podido ser *directamente utilizadas* por nosotros, y que van *citadas* en nuestro texto.

— Hemos preferido no reseñar las *demás* obras citadas, pues éstas son, en ocasiones, muy heterogéneas, su cita obedece a razones muy diversas (desde el interés directo a la utilización meramente ocasional), y resulta difícil hallar un criterio convincente que justifique una lista, que habría de ser muy extensa, con apariencias de homogeneidad.

— El objeto de esta lista bibliográfica es, entonces, únicamente el de hacer patentes los *límites* de nuestra información en este sentido. No se nos oculta que son muy estrictos, dada la ingente amplitud de la bibliografía spinoziana. En todo caso, pensamos que constituye una muestra suficientemente representativa de lo que ha sido escrito en torno a Spinoza.

— Además de fuera del alcance de nuestras posibilidades, hubiera sido absurdo e inútil dar aquí una «Bibliografía spinoziana» con pretensiones de completud. Entre las obras recientes, citaremos: OKO, A. S.: *The Spinoza's Bibliography*. Boston, G. K. Hall, 1964. WETLESEN, J.: *A Spinoza bibliography*. Oslo-Boston, Universitetsforlaget, 1968.

* * *


WETLESEN, J.: *A Spinoza bibliography*. Oslo-Boston, Universitetsforlaget, 1968.

ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía*, trad. esp., 2.ª ed., Barcelona, Montaner y Simón, 1964.

AGAESSE, P.: *Le Spinoza de M. Gueroult*, en «Archives de Philosophie» (París), 32 (1969).

BALTHASAR, N.: «L'immortalité consciente de l'âme humaine et la mortalité du corps de l'homme chez Spinozea», en *Tijdschrift voor Philosophie* (Gent), 1941 (3).

BARKER, H.: «Notes on the Scond Part of Spinoza's Ethics», en *Mind*, N. S., 47 (1938).

BEN SHLOMO, J.: «Human knowledge and the attribute of thought in Spinoza's philosophy», en *Iyyun* (Jerusalén), 10 (1959), n. 1 (resumen inglés del original hebreo, pp. 70-68).

BREHIER, E.: *Historia de la Filosofía*, trad. esp., 5.ª ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962.

BROAD, C. D.: «Prof. Hallett's *Aeternitas*», en *Mind*, N. S., 42 (1933).

BROCHARD, V.: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. París, Alcan, 1912.

BRUNSCHVICG, L.: «Physique et Métaphysique», en *Septimana Spinoziana*.

— *Spinoza et ses contemporains*, 3.ª ed., París, Alcan, 1923.

CAMERER, T.: *Die Lehre Spinozas*. Stuttgart, Cotta, 1877.

CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento,* trad. esp., 2.ª ed., México, F. C. E., 1965.

CLARKE, S.: «A Demonstration of the Being and Attributes of God, more particularly in Answer to Mr. Hobbs *(sic)*, Spinoza and their Followers». Londres, 1705 (reimpr.: Stuttgart, Fromann, 1964).

CURLEY, E. M.: *Spinoza's Metaphysics.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.

CHEVALIER, J.: *Historia del pensamiento,* trad. esp., Madrid, Aguilar, 1963.

CHIEREGIN, F.: «L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana». Padova, Cedam, 1961.

DARBON, A.: *Etudes spinozistes.* París, P. U. F., 1946.

DEBORIN, A. M.: *Spinoza's World's View,* trad. inglesa, en KLINE, G. L. (artículo original: «Mírovozzreniye Spinozy» [1927]).

DELBOS, V.: «Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme». París, Alcan, 1893.

— *Le spinozisme* (Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913), 3.ª ed., París, Vrin, 1950.

DELEUZE, G.: «Spinoza et le problème de l'expression.» París, Minuit, 1960.

— Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult», en *Revue de Métaphysique et de Morale* (París), 74 (1969).

DE DEUGD, C.: «The significance of Spinoza's first kind of knowledge.» Assen, Van Gorcum, 1966.

DREYFUS, G.: «La méthode structurale et le *Spinoza* de Martial Gueroult», en *L'Age de la Science* (París), 1969, n. 3.

DUFRENNE, M.: «La connaissance de Dieu dans la philosophie spinoziste», en *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* (París), 1949.

DUJOVNE, L.: *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia.* Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1941-1945.

DUNIN-BORKOWSKI, S. von: *Spinoza,* I. *Der junge De Spinoza,* II. *Aus den Tagen Spinozas.* Münster, Aschendorff, 1933-36.

FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie.* Heidelberg, 5.ª ed., 1909 (t. II).

— *Spinoza,* 4.ª ed., Heidelberg, 1899.

FRANCES, M.: «Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle.» París, 1937.

— *La liberté politique selon Spinoza,* en *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* (París), 148 (1958).

FREUDENTHAL, J.: *Spinoza, sein Leben und seine Lehre,* 2.ª ed. (Hrsg. von Carl GEBHARDT), Heidelberg, Winters, 1927.

— *Spinoza und die Scholastik.* Leipzig, 1887.

FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza.* París, Gallimard, 1962.

GEBHARDT, C.: *Spinoza. Vier Reden.* Heidelberg, Winters, 1927.

— *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung das Verstandes.* Heidelberg, Winters, 1905.

— *Spinoza,* trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1948.

GIANCOTTI-BOSCHERINI, E.: *Lexicon Spinozanum.* La Haya, Nijhoff, 1970.

— *Sul concetto spinozano di* mens, en «Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza». Roma, Ateneo, 1969.

GRAM, M. S.: *Spinoza, Substance, and Predication,* en «Theoria» (Lund), 34 (1968).

GUEROULT, M.: *Spinoza,* I. *Dieu (Ethique,* I). París, Aubier-Montaigne, 1968.

GUZZO, A.: *Il pensiero di Spinoza,* 2.ª ed., Torino, Ed. di «Filosofia», 1964.

HALL, A. R., y M. B.: «Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza», en *Mélanges A. Koyré,* París, Hermann, 1964.

HALLET, H. F.: *Aeternitas: A spinozistic Study.* Oxford, Clarendon Press, 1930.

— *Creation, Emanation and Salvation: A Spinozistic Study.* La Haya, Nijhoff, 1962.

HAMPSHIRE, S.: *Spinoza.* Londres, Faber and Faber, 1951.

HASEROT, F. S.: «Spinoza's Definition of Attribute», en *The Philosophical Review* (Ithaca), LXII, n. 4 (1953).
HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, trad. esp., México, F. C. E., 1955.
HUBBELING, H. G.: *Spinoza's Methodology*. Assen, Van Gorcum, 1964.
JACOBI, F. H.: *La dottrina di Spinoza (Lettere a M. Mendelssohn)*, trad. italiana, Bari, Laterza, 1969 (2.ª ed.).
JOACHIM, H. H.: *A study of the ethics of Spinoza (Ethica ordine geometrico demonstrata)*, Nueva York, Russell and Russell, 1964 (1.ª ed., 1901).
— *Spinoza's «Tractatus de Intellectus Emendatione». A Commentary*. Oxford, Clarendon Press, 1940.
JOËL, M.: *Spinozas Theologische-politischer Traktat aus seiner Quellen geprüft*. Breslau, Skutch. 1870.
JONAS, H.: «Spinoza and the theory of organism», en *Journal of the History of Philosophy* (Berkeley), 1965 (3).
KLINE, G. L.: *Spinoza in Soviet Philosophy*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952.
KOLAKOWSKI, P.: «Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance», en *Pierre Bayle: le philosophe de Rotterdam*. Amsterdam-París, Elsevier-Vrin, 1959.
KOYRE, A.: «Ethica more scholastico rabbinicoque demonstrata. A propos d'un livre récent», en *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* (París), 120 (1935).
— «Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55 (1950).
LACHIEZE-REY, P.: *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2.ª ed., París, Vrin, 1950.
LAGNEAU, J.: «Quelques notes sur Spinoza», en *Revue de Métaphisique et de morale*, 1895 (t. III).
LASBAX, E.: *La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*. París, Alcan, 1919.
LÉON, A.: *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*. París, Alcan, 1907.
MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*. París, Minuit, 1969.
— *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. París, Aubier-Montaigne, 1972.
MCSHEA, R. J.: *The political philosophy of Spinoza*. Nueva York, Columbia University Press, 1968.
MEINSMA, K. O.: *Spinoza und sein Kreis. Historische-kritische Studien über holländische Freigeister*, trad. alemana, Berlín, Schnabel, 1909.
MENZEL, H.: *Spinoza und die Collegianten*, en «Archiv für Geschichte der Philosophie», XV (1902).
MISRAHI, R.: *Spinoza*. París, Seghers, 1964.
MYERS, H. A.: *The Spinoza-Hegel Paradox. A Study of the Choice between Traditional Idealism and Systematic Puralism*. Ithaca, Cornall University Press, 1944.
— *Systematic Pluralism in Spinoza and Hegel*, en *Mind* (Londres), N. S., 45 (1935).
PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1954.
POLAK, L.: *Spinoza und Kant*, en SEPTIMANA SPINOZANA.
POLLOCK, F.: *Spinoza. His life and philosophy*. Londres, Kogan and Paul, 1880.
PREPOSIET, J.: *Spinoza et la liberté des hommes*. París, Gallimard, 1967.
REVAH, I. S.: *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. París, Mouton, 1959.
RIVAUD, A.: *Histoire de la Philosophie*. París, P. U. F., 1950.
— *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*. París, Alcan, 1905.
— *Quelques remarques sur la notion d'essence dans les doctrines de Descartes et de Spinoza*, en SEPTIMANA SPINOZANA.
ROBINSON, L.: *Kommentar zu Spinozas Ethik*. Leipzig, F. Meiner, 1928.
ROTH, L.: *Spinoza, Descartes and Maimonides*. Oxford, Clarendon Press, 1924.

ROUSSET, B.: *La perspective finale de* l'Ethique *et le problème de la cohérence du spinozisme.* París, Vrin, 1963.
SAW, R. L.: *Personal Identity in Spinoza,* en *Inquiry* (Oslo), 12-1 (1969).
— *The Vindication of Metaphysics; a Study in the Philosophy of Spinoza.* Londres, 1951.
SEPTIMANA SPINOZANA: («Acta conventus oecumenici in memoriam Benedicti de Spinoza, diei natalis trecentessimi Hagae comitis habiti»). *Curis Societatis Spinozanae* edita. La Haya, Nijhoff, 1933.
SEROUYA, H.: *Spinoza. Sa vie, sa philosophie,* 2.ª ed., París, A. Michel, 1947.
SIWEK, P.: *Spinoza et le panthéisme religieux.* París, nouv. ed., Desclée de Brouwer, 1950.
— *L'âme et le corps d'après Spinoza (la Psychophysique spinoziste).* París, Alcan, 1930.
TREkDELENBURG: «Ueber die aufgefundenen Ergánzungen zu Spinozas Werken».
VULLIAUD, P.: *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque.* París, Chacornac, 1934.
WINDELBAND, W.: *Historia de la Filosofía,* trad. esp. de la 15 ed. alemana, Barcelona, El Ateneo, 1970.
— *Preludios filosóficos,* trad. esp., Buenos Aires, S. Rueda, 1949 *(En memoria de Spinoza,* pp. 63-79).
WOLFSON, A.: *Spinoza: a life of reason,* 2.ª ed., Nueva York, Philosophical Library, 1969.
WOLFSON, H. A.: *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934.
ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza.* París, P. U. F., 1963.
— *La morale de Spinoza.* París, P. U. F., 1959.
— *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture.* París, P. U. F., 1965.

El estudio sobre Spinoza del profesor Peña García, supone, ante todo, un inteligente intento de mostrar que la filosofía del ilustre judío holandés de origen español, no es propiamente un panteísmo, ni un espiritualismo de ningún género, del que pudieran beneficiarse misticismos posteriores.

Spinoza, que es un ejemplo clásico del desarraigado, pero ligado a otros desarraigados –los judíos hispánicos heterodoxos en el exilio-, no representa en la historia del pensamiento filosófico una simple prolongación del racionalismo cartesiano; en su caso se trata, más bien, de un "materialismo" pero no de la clase que complacería a los dogmáticos que habían de venir tras él, sino de un materialismo crítico: una ontología sin monismos ni corporeísmos metafísicos (en el peor sentido de este último término).

También –y ello no es menos interesante- hay en la ontología spinoziana anticipaciones de la temática del "Espíritu Objetivo" hegeliano, tan importante para la constitución del materialismo histórico, al cual preludia así mismo por el uso de procedimientos dialécticos no mencionados.

El caso de Spinoza (1632-1677) es un caso eminente, y en cierto modo aislado, dentro del siglo XVII, del pensador que representa filosóficamente la posición más avanzada. En esa posición filosófica, podríamos hallar hoy inspiración –a través de un un vocabulario metafísico- para el planteamiento de las cuestiones más generales del materialismo filosófico de hoy.

En el libro de Vida Peña encontramos, a la vez que un concienzudo y riguroso dominio de los textos de Spinoza y de la bibliografía en torno a ellos, una original y penetrante interpretación de la obra del genial filósofo. Con la publicación de *El materialismo de Spinoza*, la "Biblioteca de Filosofía" de la Revista de Occidente, ofrece una destacada muestra del trabajo que vienen realizando los filósofos españoles jóvenes.